

سلسلة كتب الكترونية توزع مجانا عبر البريد الالكتروني وصفحات التواصل الإجتماعي

مواقف من التراث العربي- الإسلامي
(محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن أنموذجان)

المؤلف

د.جميل حمداوي



هدية مجلة الإصلاح

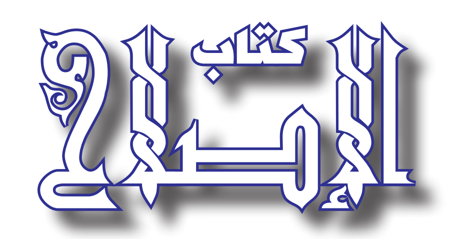
يوزع مجانا عبر البريد الألكتروني



مواقف من التراث العربي- الإسلامي
(محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن أنموذجان)

المؤلف

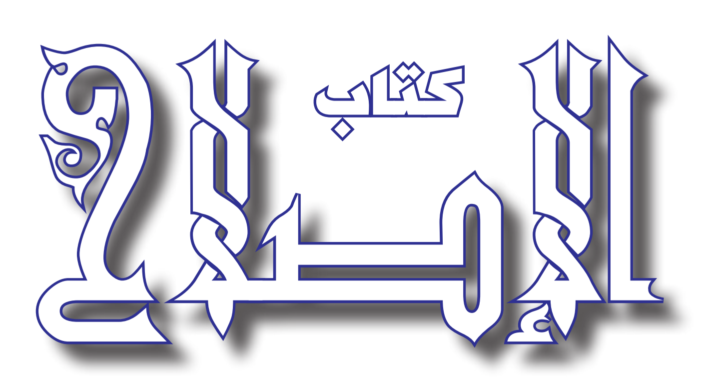
د.جميل حمداوي



العدد الرابع - جويلية 2015

ISBN: 978 - 9938 - 14 - 126 - 9 ر.د.م.ك:



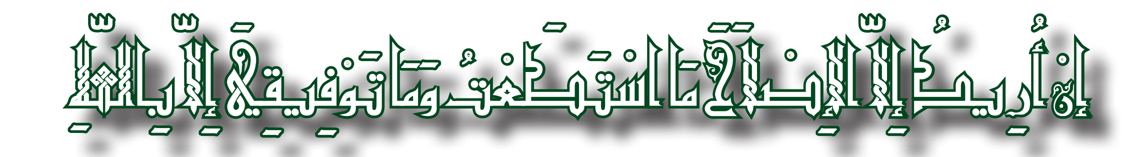


سلسلة كتب الكترونيّة توزع مجّانا عبر البريد الالكتروني وصفحات التواصل الإجتماعي



مدير السلسة
فيصل العش
faycalelleuch@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم


إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله





الإهداء

إلى أمي وأبي

إلى أهلي وعشيرتي

إلى أساتذتي

إلى زملائي وزميلاتي

إلى كل من علمني حرفا

أهدي هذا البحث العلمي راجياً من المولى

عز وجل أن يجد القبول والنجاح



الفهرس

يعدّ التّراث من أهمّ المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لما له من أهميّة في بناء الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة وبعد إستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصّحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي، بتشييد حداثة عقلانيّة متنوّرة، وترسيخ ثقافة عربيّة أصيلة ومعاصرة.

مقدمة :

يعدّ التّراث من أهمّ المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وما يزال النقاش حول التّراث مستمرا إلى يومنا هذا، بطرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤية وموضوعا ومنهجا. ويظهر ذلك، بشكل واضح، في مختلف حقول العلوم الإنسانية، ومجالات المعرفة الأدبية والفنية والفكرية؛ نظرا لأهمية التّراث العربي الإسلامي في بناء الثّقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفيّا وفكريّا وتصوّريّا، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهويّة والذّات والكينونة الوجوديّة. وكذلك نظرا لبعده الإستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصّحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي، بتشييد حداثة عقلانيّة متنوّرة، وترسيخ ثقافة عربيّة أصيلة ومعاصرة. ومن ثمّ، لن يتحقق ذلك إلاّ بالعودة إلى التّراث العربي الإسلامي لغربلته من جديد، ونقد مواقفه فهما وتفسيرا، بغية استكشاف المواقف الإيديولوجية الإيجابية لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحاربة التّخلف من جهة ثانية، وتقويض النّزعة المركزية الأوروبيّة من جهة ثالثة.

هذا، ويمكن الحديث عن قراءات متعدّدة للتراث العربي الإسلامي منها: القراءة التّراثية التّقليدية كما عند العلماء السّلفيين، وهم خريجو الجوامع الإسلامية (الأزهر- جامع القرويين-الزيتونة)؛ والقراءة الاستشراقية التي نجدها عند المستشرقين الغربيّين من ناحية، والمفكرين العرب التّابعين لهم

توجها ورؤية ومنهجا من ناحية أخرى؛ والقراءة التّاريخانيّة كما عند المفكر المغربي «عبد الله العروي»؛ والقراءة السيميائية كما عند «محمد مفتاح» و«عبد الفتاح كليطو»...؛ والقراءة التفكيكية كما عند «عبد الله الغذامي» و«عبد الكبير الخطيبي»...؛ والقراءة التأويليّة كما عند «نصر أبو زيد» و«مصطفى ناصف»...؛ والقراءة البنيويّة التّكوينية كما عند «محمد عابد الجابري»؛ والقراءة التداولية كما عند «طه عبد الرحمن»...

وعلى الرغم من تعدّد القراءات والمقاربات المنهجيّة في التّعامل مع التّراث العربي الإسلامي، فإنّها قراءات نسبيّة، تحمل في طيّاتها نقطا إيجابيّة من ناحية، ونقطا سلبيّة من ناحية أخرى. وتحوي أيضا، في منظومتها الفكرية والنّظرية والتطبيقية، أبعادا إيديولوجيّة مختلفة، ومقاصد مرجعيّة متباينة. وبعد ذلك، تصل هذه القراءات أو المنهجيات، بشكل من الأشكال، إلى حقائق احتماليّة ونتائج نسبية، تختلف من قارئ إلى آخر. إذاً، ما التراث لغة واصطلاحا؟ وما بدايات التفكير في التراث؟ وما نظرياته الكلاسيكية والمعاصرة تصورا ورؤية ومنهجا؟ وما خصوصيّات هذه القراءات المتنوعة؟ وما مميزاتها المعرفية والمنهجية؟ وما أهمّ المآخذ التي يمكن الخروج بها أثناء غربلة هذه النظريات والتّصورات الفكرية والفلسفية، من خلال التوقف عند أنموذجين هما «محمد عابد الجابري» و «طه عبد الرحمن»؟

> على الرغم من تعدّد القراءات والمقاربات المنهجيّة في التّعامل مع التّراث العربي الإسلامي، فإنّها قراءات نسبيّة، تحمل في طيّاتها نقطا إيجابيّة من ناحية، ونقطا سلبيّة من ناحية أخرى. وتحوي أيضا، في منظومتها الفكرية والنّظرية والتطبيقية، أبعادا إيديولوجيّة مختلفة، ومقاصد مرجعيّة متباينة.



هذا ما سوف نرصده في كتابنا هذا الذي عنوناه بـ (قراءات في التراث العربي- الإسلامي)، على أساس أن هناك نوعين من القراءة للتراث الإسلامي: قراءة كلاسيكيّة حديثة أو ما يسمّى بالفكر الإسلامي الحديث الذي ظهر مع عصر النّهضة؛ وقراءة معاصرة حداثيّة التي توسّلت بمناهج نقدية وفكرية وفلسفية معاصرة في قراءة التراث وتقويمه.

وأرجو من الله عز وجل أن يلقى هذا الكتاب المتواضع رضا القراء، وأشكر الله شكرا جزيلا على نعمه الكثيرة، وأحمده على علمه وصحته وفضائله التي لاتعدّ ولا تحصى.



الفصل الأول:

مفهوم التراث وسياقه التاريخي



المبحث الأول:

مفهـــوم التراث لغـــة واصطلاحا

من يتأمّل الدلالة المعجمية لكمة التراث، فسيجدها - بطبيعة الحال- مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلاليا بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت ويخلفه لأولاده. وفي هذا الإطار، يقول«ابن منظور» في كتابه(لسان العرب):«ورث الوارث: صفة من صفات الله عزّ وجل، وهو الباقي الدّائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل، يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، أي يبقى بعد فناء الكل، ويفنى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له. ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثا ورثة ووراثة وإراثة. ورث فلان أباه يرثه وراثة ومِيراثا ومَيراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثا حسنا. ويقال: ورثت فلانا مالا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إيـــاه:«هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب»؛ أي يبقى بعدي فيصير لـــه ميراثي. والورث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المـــال؛ والإرث في الحسب. وورثّ في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثـــة. وتوارثناه: ورثه بعضنا بعضا قدما. ويقال: ورثت فلانا من فلان أي جعلـــت ميراثه له. وأورث الميت وارثه ماله أي تركه له. التراث: ما يخلفـــه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو. والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث فقلبـــت الواو ألفـــا مكســـورة لكسرة الواو. أورثـــه الشيء: أعقبه إيـــاه.

من يتأمَّل الدلالة المعجمية لكمة التراث، فسيجدها - بطبيعة الحال- مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلاليا بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت ويخلفه لأولاده.



وبنو ورثة: ينسبون إلى أمهم. وورثان: موضع.»[1]

وهكذا، نستنتج أن كلمة التراث من مشتقات ورث، وأنّها لم ترد بالمفهوم الثقافي والحضاري الذي التصقت به دلاليّا كلمة التراث كما في عصرنا الحديث والمعاصر، بل وردت الكلمة بمفهومين: أحدهما مادّي يتعلق بالتركة المالية، وماله علاقة بالأصول والمنقولات، والثّاني معنوي يرتبط بالحسب والنسب. بيد أنّنا نفهم أن علماءنا المحدثين وظّفوا التراث بمفهوم آخر، وهو: أن التراث كل ما خلفه الأجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، أو هو بمثابة الذّاكرة الثقافية والحضارية والروحية والدينية التي تبقى للأبناء والأحفاد من أجدادهم وآبائهم. ويعني هذا أنّ الدلالة الحديثة للتراث بمثابة توظيف مجازي للدّلالة المعجمية القديمة.

ويذهب «محمد عابد الجابري» إلى أنّ العرب القدماء لم يوظفوا كلمة التراث بحمولتها المعجمية الحديثة، وأنّ هذه الدلالة لم تستعمل إلاّ مع الفكر العربي الحديث والمعاصر. وفي هذا السّياق، يقول «الجابري»:«أما في الفقه الإسلامي حيث عني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميّت على ورثته حسب ما قرّره القرآن في باب الفرائض، فإنّ الكلمة الشّائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة « ميراث» (بالإضافة طبعا إلى: ورث، يرث، ورّث، توريث، الورثة...الخ). أما لفظ التراث فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم...وأمّا في الحقول المعرفيّة العربية الإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأيّ وضع خاصّ، بل إنّنا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا، ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنّه لا كلمة « تراث» ولا كلمة ميراث ولا أي من المشتقات من مادة (و. ر. ث) قد استعمل

التراث كل ما خلفه الأجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، أو هو بمثابة الذاكرة الثقافية والحضارية والروحية والدينية التي تبقى للأبناء والأحفاد من أجدادهم وآبائهم. ويعني هذا أنّ الدلالة الحديثة للتراث بمثابة توظيف مجازي للدّلالة المعجمية القديمة

[1] ابن منظور: لسان اللسان ، تهذيب لسان العرب، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1993م، ص:728-729.



قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري- حسب ما نعلم- وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادّة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائما: المال، وبدرجة أقل: الحسب.

أما شؤون الفكر والثّقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة تراث ومرادفاتها. فعندما يتحدث «الكندي» مثلا، في مقدمة رسالته المعروفة بـ «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم- في مجال العالم والفلسفة- لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة عن « تراث الأقدمين» ، بل يستعمل تعابير أخرى مثل: « ما أفادونا من ثمار فكرهم»، وبالمثل نجد «ابن رشد» في كتابه «فصل المقال» يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماما من كلمة « تراث» أو ما يرادفها. يقول مثلا: «فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك». [2]

لو تصفحنا قواميس اللّغات الأجنبية للبحث عن كلمة التّراث، فلن نجد دلالة هذه الكلمة بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي، بل نجد الدّلالات نفسها التي وجدناها في المعاجم العربيّة، كالتركة والحسب معتمدة في القواميس الفرنسية والإنجليزية.



ولو تصفحنا قواميس اللّغات الأجنبية للبحث عن كلمة التّراث (Le patrimoine/ l'héritage)، فلن نجد دلالة هذه الكلمة بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي، بل نجد الدّلالات نفسها التي وجدناها في المعاجم العربيّة، كالتركة والحسب معتمدة في القواميس الفرنسية والإنجليزية. ويقول «محمد عابد الجابري» عن هاتين الكلمتين الأجنبيتين بأن معناهما «لا يكاد يتعدّى حدود المعنى العربي القديم للكلمة، والذي يحيل أساسا إلى تركة الهالك إلى أبنائه. نعم، لقد استعملت كلمة l'héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدّلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة«التراث الروحي». ولكن،

[2] محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص:72-73.

حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيرا جدّا بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر. إن الشّحنة الوجدانية والمضمون الإيديولوجي المرافقين لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماما مقابلات هذه الكلمة في اللّغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.» [3]

لكن هناك كلمات أجنبيّة يمكن أن تتضمّن دلالة التّراث بالمفهوم المعاصر ككلمة الثقافة(Culture)، وكلمة المعرفي أو الإبيستمي (Epistimé).

وإذا كان التراث بمعنى الذّاكرة الشعورية واللاشعورية التي يخزنها الإنسان العربي المعاصر، فيمكن أن يكون أيضا بمعنى المعرفة الخلفية التي توجه مسار المثقف ذهنيا وثقافيا وحضاريا ومعرفيا ودينيا وفنيا وجماليا لمعرفة الحاضر، والاستهداء به للتّكيف مع الواقع والآخر . وقد نعرّف التراث تعريفا عاما وجامعا، فنقول: إنّه كل ما تركه الأجداد والآباء من معارف، وآداب، وعلوم، وتقنيات، وفنون، وتجارب دينية وروحية، وممارسات سياسيّة وقانونية ودستورية وتنظيمية.

> مصطلح التّراث، في ثقافتنا العربية الحديثة والمعاصرة، مصطلح عام وغامض وفضفاض ومطاط. ومن الصعب الإحاطة به، وتطويقه بشكل دقيق؛ نظرا لتعدّد دلالاته ومعانيه ومفاهيمه، واختلافها من مفكر إلى آخر، ومن مبدع إلى آخر.

وإذا كان «عابد الجابري» يعرّف التراث بأنّه هو «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني» [4] ، فإن «أحمد العلوي» يعرف التّراث بأنّه«القرآن وكلام محمد صلى الله عليه وسلم لا غير» [5].

ومن المعلوم أن مصطلح التّراث، في ثقافتنا العربية الحديثة والمعاصرة، مصطلح عام وغامض وفضفاض ومطاط. ومن الصعب الإحاطة به، وتطويقه بشكل دقيق؛ نظرا لتعدّد دلالاته ومعانيه ومفاهيمه، واختلافها من مفكر إلى آخر، ومن مبدع إلى آخر. والسبب

---

[3] محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، ص:73-74.

[4] محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، ص:74.

[5] أحمد العلوي: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص:97.

في ذلك التباين اختلاف المرجعيات الفكرية والذهنية، وتنوع المشارب الثقافية، وتعدّد المقاربات المرجعيّة، وتناقض المنظورات الإيديولوجية. لكن ما يمكن قوله : إنّ مصطلح التّراث لم يطرح في ساحة النّقاش الفكري والإبداعي إلاّ مع صدمة الحداثة، وتغلغل الاستعمار في العالم العربي الإسلامي، وتفاحش منطق الاستغلال، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وتفاقم المسخ الثقافي، فضلا عن ارتباطه بمناقشات المفكرين لجدلية الأصالة والمعاصرة، وظهور إشكالية الأنا والآخر، وطرح مفهوم الهوية والخصوصية الحضارية والثقافية.

ويعني هذا أن مصطلح التّراث لم يوظّف إلاّ في الخطاب الفكري المعاصر. ويذهب الباحث المغربي «سعيد بنسعيد» إلى أن التراث «يستعمل في خطابنا المعاصر استعمالا نهضويّا، ويربط النّهضة بالغربة في وعي الذّات، وخاصّة باعتباره نوعا من ميكانيزمات الدّفاع عن الذّات، فإنّ التراث بالنسبة للنّهضة ولفكر النّهضة وحتى الآن، يلعب دورا إيجابيا...»[6]

وعليه، فالتّراث في مفهومه البسيط والعادي هو الذّاكرة الإنسانية بكلّ تجلياتها المعرفيّة والتقنيّة والعلميّة والثقافيّة والأدبيّة والفنيّة والجماليّة، سواء أكانت عبارة عن ثقافة شعبيّة أم ثقافة عالمة أم ثقافة رسميّة.

> إنَ مصطلح التّراث لم يطرح في ساحة النّقاش الفكري والإبداعي إلاّ مع صدمة الحداثة، وتغلغل الاستعمار في العالم العربي الإسلامي، وتفاحش منطق الاستغلال، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وتفاقم المسخ الثقافي، فضلا عن ارتباطه بمناقشات المفكرين لجدلية الأصالة والمعاصرة.

[6] سعيد بنسعيد: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص:89.

المبحث الثاني:

بدايات التفكير في التراث

من المعروف أنّ الإنسان، ولاسيما العربي منه، لا يمكن أن يعيش بدون تراثه وذاكرته وثقافته وفنونه وحضارته، وإلاّ سيحسّ بالاغتراب الذّاتي والمكاني. ناهيك عن شعوره بالنّقص والانفصام والعزلة والازدراء والاحتقار.

ويعلم الكلّ أنّ الإنسان العربي والمسلم قد عرف تراثا زاخرا بالمنجزات الهائلة في شتّى الميادين والمجالات، وصار يضرب به المثل في التّقوى والعطاء والعلم والإنجاز والاختراع والابتكار. والسّبب في هذا الازدهار الثّقافي هو التّمسك بالشّرع الرباني قرآنا وسنة، واهتداء بطريقة الأسلاف إلى غاية العصور الوسطى إبّان فترة الدّولة العباسية. بيد أن المسلمين سرعان ما تقهقروا بسبب انشغالهم بهموم الدّنيا، والتّخلي عن الآخرة، فانهزموا هزيمة نكراء أمام المغول، فتضعضعوا انكسارا وتخلّفا مع استبداد الدولة العثمانية. ولم يستيقظوا من سباتهم إلاّ مع دوي مدافع الغرب، ليجدوا أنفسهم منبهرين بتقنيات الحداثة الغربيّة. فبدأ المفكرون والعلماء والمصلحون والمبدعون يطرحون سؤالا مهمّا وجوهريا أسال الكثير من الحبر إلى يومنا هذا: لماذا تقدّم الغرب، وتأخر المسلمون؟ وللإجابة عن هذا السؤال، طرحت إجابات عديدة ، من خلال رؤى ومنظورات ومناهج مختلفة.



عندما استيقظ العرب والمسلمون من سباتهم مع دوي مدافع الغرب، ووجدوا أنفسهم منبهرين بتقنيات الحداثة الغربيّة. بدأ المفكرون والعلماء والمصلحون والمبدعون يطرحون سؤالا مهما وجوهريا أسال الكثير من الحبر إلى يومنا هذا: لماذا تقدّم الغرب، وتأخر المسلمون؟



هذا، وقد ترتب على هذا السؤال أن طرحت للنّقاش إشكالية الهوية والتبعيّة، وإشكاليّة الأصالة والمعاصرة، وجدليّة الأنا والآخر، وإشكاليّة التّقدم والتّخلف... بل طرحت في المجال السّياسي والاقتصادي: إشكاليّة التّفاوت بين دول الشّمال ودول الجنوب، وتبعيّة دول المحيط لدول المركز.

وقد خصّص الفكر العربي المعاصر ،منذ القرن التاسع عشر الميلادي، ولاسيما الفلسفي منه، جلّ نقاشه للإجابة عن هذه الإشكاليات العويصة لتبيان الطرائق التي ينبغي التعامل بها مع الغرب من جهة، ومع الموروث العربي الإسلامي والعالمي والإنساني من جهة أخرى. ولقد امتد هذا النقاش إلى الإبداع الأدبي والفني بصفة خاصة.

خصّص الفكر العربي المعاصر، منذ القرن التاسع عشر الميلادي، ولاسيما الفلسفي منه، جلّ نقاشه للإجابة عن إشكاليات الهوية والتبعية والأصالة والمعاصرة لتبيان الطرائق التي ينبغي التعامل بها مع الغرب من جهة، ومع الموروث العربي الإسلامي والعالمي والإنساني من جهة أخرى.

[18] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1986م، صص:574-575.

[19] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:55.



الفصل الثاني:

محمد عابد الجابري والقراءة الواقعية للتراث



ثمّة عدّة رؤى فلسفيّة ومنظورات فكريّة حداثيّة متفاوتة ومختلفة ومتباينة تجاه مفهوم التّراث. وثمّة أيضا تصنيفات عديدة للمثقّفين العرب أثناء تعاملهم مع التّراث. وقد برز الكثير من الباحثين والدّارسين الذين يهتمون بالتّراث، مثل: «حسين مروة»، و«طيب تزيني»، و«عبد الله العروي»، و«محمد عابد الجابري»، و«عبد الكبير الخطيبي»، و«غالي شكري»، و«زكي نجيب محمود»، و«أدونيس»، و«يوسف الخال»، و«حسن حنفي»، و«محمد عمارة»، و «طه عبد الرحمن»، و«محمد شحرور»، و«هشام جعيط»، و«محمد أبو القاسم الحاج حمد»...

ويعدّ الباحث المغربي «محمد عابد الجابري» من أهمّ المفكرين العرب المعاصرين الذين تناولوا التراث في العديد من كتبه، ولاسيما في كتبه (نحن والتّراث) و(الخطاب العربي المعاصر)[7]، ومقاله القيم (التّراث والمنهج)[8]

إذاً، ما منهجية «محمد عابد الجابري» في قراءة التّراث العربي الإسلامي؟ وما خصوصيّات هذه القراءة ومميّزاتها المعرفيّة والمنهجيّة؟ هذا ما سوف نتعرف إليه في هذه المباحث.

> ثمة عدّة رؤى فلسفيّة ومنظورات فكريّة حداثيّة متفاوتة ومختلفة ومتباينة تجاه مفهوم التّراث. وثمّة أيضا تصنيفات عديدة للمثقّفين العرب أثناء تعاملهم مع التّراث. وقد برز الكثير من الباحثين والدّارسين الذين اهتمّوا بالتّراث من بينهم الباحث المغربي محمد عابد الجابري.

---

[7] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، مايو 1982م.

[8] محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة 1986م.



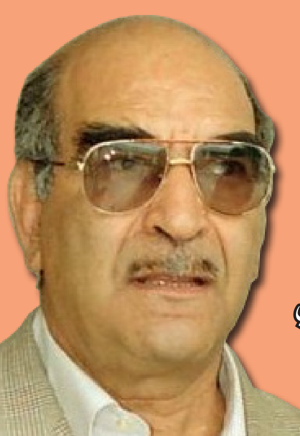
المبحث الأول:

طرائــق التعامــل مع التراث

توجد ثلاث طرائق رئيسيّة في التّعامل مع التّراث العربي الإسلامــي. ومن ثمّ، تتّخذ هذه الطرائــق - حسب «محمد عابد الجابــري»- ثلاث صور منهجيــّـة هي: الطّريقة التقليديّة، والطّريقة الاستشراقويــّة، والطّريقة الماركسيّــة. فالصّورة الأولى هي صــورة الطّريقــة التّقليدية التي ترتكــز على التّعامل التّراثي التّقليدي مع التّراث، كما يظهر ذلك جليّا عند العلمــاء المتخرّجين من المعاهد الأصيلة، كجامع القرويين بالمغرب، والأزهــر بمصر، والزّيتونــة بتونس. ويتّسم هذا التّعامل مع ذلك التّراث بالرّؤية السّلفية الماضويــة، وغياب الرّوح النّقدية العلميّة، وفقدان النّظرة التّاريخيــة. ويعني هذا - حسب «الجابري»- «أنّ الصّورة العامّة التي نجدهــا عند هؤلاء عن المعرفة بالتّراث، بمختلف فروعه الدّينية واللّغوية والأدبيّة، تقوم على منهــج يعتمد، ما سبق، أنّ أسميناه بالفهم التّراثي للتّراث. الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيهــا عن آرائهم الخاصّة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطّابع العــام الذي يميز هذا النّوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غيــاب الرّوح النقديــة، وفقدان النّظرة التّاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو « التّراث يكرّر نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزّأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلا مع هذه الصورة التّقليدية من المعرفة بالتّراث

> يأخذ الفهم التّراثي للتّراث أقــوال الأقدمين كمــا هي، سواء تلك التي يعبرون فيهــا عن آرائهم الخاصّة أو التي يــرون من خلالها أقوال من سبقوهــم. والطّابــع العــام الذي يميز هــذا النّوع من المنهــج هو الاستنســاخ والانخراط في آفتين اثنتيــن: غيــاب الرّوح النّقديــة، وفقدان النّظــرة التّاريخية.





د. محمد عابد الجابري

فهي معروفة جدا.»[9]

ويعني هذا أن الصورة التقليدية تتّسم بالطّابع الدّيني الماضوي، وغياب النّزعة النّقدية الموضوعيّة، والارتكان إلى التّعامل اللاّتاريخي مع التّراث العربي الإسلامي.

أما الصّورة الثّانية من صور قراءة التّراث العربي الإسلامي، فهي الصّورة الاستشراقويّة، كما يظهر ذلك جليّا لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيّين من جهة، أو الدّارسين العرب التّابعين لهم من جهة أخرى. وتمتاز هذه الصّورة بتكريس النّزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السّاميّة، والغضّ من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفّة العقلية الآريّة. ويتجلّى هذا واضحا في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلاميّة، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي؛ لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجودا ومعرفة وأخلاقا، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الفرنسي«رينان». ومن جهة أخرى، تمسّك المستشرقون الغربيون، منذ القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بالدّفاع عن المركزيّة الأوروبيّة، باعتبارها نموذجا للمعرفة والعلم والحقيقة. وقد انطلق هؤلاء الدّارسون من مناهج فيلولوجيّة أو تاريخيّة أو ذاتيّة. ويعني هذا أنّ المستشرق، صاحب المنهج التاريخي، «يفكّر شموليّا في الفلسفة الإسلاميّة لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام، هو الثّقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوّها للفلسفة اليونانية. وبالمثل، يفكّر في النّحو العربي ومدارسه، يوجّهه هاجس ربطها بمدارس النّحو اليونانية في الإسكندرية أو برغام وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما لا يتردّد في ربط الفقه الإسلامي، نوعا من الرّبط، بالقانون الرّوماني وما خلفه في المنطقة العربيّة من آثار وأعراف»[10].

الصّورة الثّانية من صور قراءة التّراث العربي الإسلامي، هي الصّورة الاستشراقويّة. وتمتاز هذه الصّورة بتكريس النّزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السّاميّة، والغضّ من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفّة العقلية الآريّة.



[9] محمد عابد الجابري، نفسه، ص:77.

[10] محمد عابد الجابري، نفسه، ص:80.

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطّابع الاستشراقي والاستغرابي مدى التّبعية الثّقافية والفكرية للغرب. ومن ثمّ، تعتمد هذه الصّورة على الفهم الخارجي لمفهوم التّراث. وفي هذا الصّدد، يقول «محمد عابد الجابري»: «فالصورة العصرية الاستشراقوية الرّائجة في السّاحة الفكريّة العربيّة الرّاهنة عن التّراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتّاب العرب، صورة تابعة.إنّها تعكس مظهرا من مظاهر التّبعية الثّقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرّؤية.»[11]

أما المستشرق الفيلولوجي الغربي، فيبحث عن جذور جينيالوجية (البحث عن الأصول) للثّقافة العربية الإسلاميّة ، فيعيدها إلى مصادر يونانية أو هندوأوروبية. ويعني هذا أن«المستشرق المغرم بالتّحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتّجه إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، بنظرته التجزيئيّة، لا يعمل على ردّ فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصّة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في ردّ تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانيّة، أو عندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوروبية، الشّيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العمليّة نفسها، عملية خدمة «النّهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرّة من بلاد اليونان.» [12]

عندما يتّجه المستشرق الفيلولوجي الغربي إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة بنظرته التجزيئيّة، لا يعمل على ردّ فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في ردّ تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانيّة، أو عندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوروبيّة.



أما المستشرق الذي يستخدم المنهج الذّاتوي في دراساته وأبحاثه، فيميل إلى شخصيّات معيّنة، فيتعاطف معها دفاعا ومناصرة ومآزرة، من دون أن يدلي في ذلك بحجج موضوعيّة، ترجح وجهة نظره الصّائبة، وتقنعنا بأطروحته الفكريّة أو تصوراته الحجاجيّة. وفي هذا السّياق، يقول «محمد عابد الجابري»: «أما المستشرق صاحب المنهج الذّاتوي فإنّه، على الرّغم من تعاطفه مع بعض الشّخصيات الإسلاميّة، كتعاطف


المستشرق أرنست رينان

[11] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:81.

[12] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:80-81.

«ماسينيون» مع «الحلاّج» ، أو «هنري كوربان» مع «السّهروردي»، فإنّه يبقى مع ذلك موجها من داخل إطاره المرجعي الأصلي، إطار المركزيّة الأوروبيّة، مشدودا إليه، غير قادر ولا راغب في الخروج عنه، أو القطيعة معه. إنّه يتمرّد على حاضره الأوروبي، يتمسّك بماضيه، فيعيشه رومانسيا عبر تجربة هذه الشّخصية أو تلك من الشّخصيات الرّوحانيّة في الثّقافة العربية الإسلاميّة.وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التّجربة ، استعادة روحانيّة الغرب ممّا لدى الشرق.» [13]

ويعني هذا أنّ المستشرق الغربي حينما يطبق المنهج الذّاتوي في تعامله مع التّراث العربي الإسلامي، فإنّه ينطلق في ذلك من رؤية رومانسيّة قائمة على الانبهار بسحر الشّرق ، والاندهاش بعجائبه الخارقة، كما تتعشعش في مخيلته الإثنوغرافية أو الفانطاستيكية.

أما الصورة الثالثة من صور التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الماركسيّة التي تعتمد على المادّية التّاريخية في تعاملها مع التّراث، وهي صورة إيديولوجيّة لمفهوم التّراث، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزيّة الأوروبيّة، ويمثل هذه النظرة على سبيل التمثيل: «حسين مروة»، و«طيب تزيني»، و«محمود إسماعيل» - مثلا-.... وتمتاز هذه الصّورة الماركسيّة عن الصّورة الاستشراقوية «بكونها تعي تبعيتها للماركسيّة، وتفاخر بها. ولكنّها لا تعي تبعيتها الضمنيّة للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن المادّية التّاريخية التي تحاول هذه الصّورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتّطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزيّة الأوروبيّة: إطار عالميّة تاريخ الفكر الأوروبي، بل التّاريخ الأوروبي عامّة، واحتوائه لكلّ ماعداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتّجاه، فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصّورة الماركسيّة لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التّراث،

> الصورة الثالثة من صور التعامل مع التراث العربي الإسلامي، هي الصورة الماركسيّة التي تعتمد على المادّية التّاريخية في تعاملها مع التراث، وهي صورة إيديولوجيّة لمفهوم التراث، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزيّة الأوروبيّة وتمتاز عن الصّورة الاستشراقوية بكونها تعي تبعيتها للماركسيّة، وتفاخر بها.

[13] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:81.



مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء.» [14]

وعليه، فثمة-إذاً- ثلاث طرائق في دراسة التّراث العربي الإسلامي: الطّريقة التّراثية التي تقرأ التّراث بالتّراث، كما يتبيّن ذلك جليّا عند علماء الدّين التّقليديين الذين ينطلقون من تصوّرات تراثيّة أو سلفيّة، والطّريقة الإيديولوجيّة التي تقرأ التّراث من وجهة ماديّة تاريخيّة أو في ضوء مقاربة ماركسيّة، والقراءة الخارجيّة للتّراث، كما عند المستشرقين وأتباعهم من المفكرين العرب الذين يقرأون التّراث، إمّا قراءة ذاتيّة، وإمّا قراءة فيلولوجيّة، وإمّا قراءة تاريخيّة، والغرض منها تقويّة النّزعة الاستعماريّة من جهة، وتثبيت المركزيّة الأوروبيّة من جهة ثانية، وتكريس التّبعية المستلبة من جهة ثالثة.



هناك ثلاث طرائق في دراسة التّراث العربي الإسلامي: الطّريقة التّراثية التي تقرأ التّراث بالتّراث والطريقة الإيديولوجيّة التي تقرأ التّراث من وجهة ماديّة تاريخيّة، والقراءة الخارجيّة للتّراث، كما عند المستشرقين وأتباعهم من المفكرين العرب.





[14] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:80-81.

هناك اتّفاق على أنّ التّراث هو من إنتاج فترة زمنيّة تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكّلت خلالها هوة حضاريّة فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربيّة الحديثة.

المبحث الثاني:

منهجية «عابد الجابري» في التعامل مع التراث

يرى «محمد عابد الجابري»، في دراساته الفكريّة والفلسفيّة المختلفة، أنّ التّراث العربي الإسلامي يظهر، بشكل جليّ، في العقيدة، والشّريعة، واللّغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتّصوف... ويمتدّ من القرن الأول حتّى قبل عصر الانحطاط، بدون تحديد دقيق لبدايته، نظرا لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم. ولكن ما يهمّنا - يقول «الجابري»-: «هو اتّفاق الجميع على أنّ التّراث هو من إنتاج فترة زمنيّة تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكّلت خلالها هوة حضاريّة فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا، ينظر إلى التّراث على أنّه شيء يقع هناك. فعلا، ما يميّز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنّه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللّغة التي تحملها وتؤطّرها، تجد إطارها المرجعي التّاريخي والإبستمولوجي في عصر التّدوين(القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقّفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانيّة في القرن العاشر للهجرة(السّادس عشر للميلادي).أي: مع انطلاق النّهضة الأوروبيّة الحديثة. وإذاً، فالتّراث العربي الإسلامي- منظورا إليه من داخل منظومة مرجعيّة تتّخذ الحضارة الرّاهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها-هو إنتاج فكري وقيم روحيّة دينيّة وأخلاقية وجماليّة...إلخ، تقع هناك فعلا. أي: خارج الحضارة الحديثة،

ليس فقط بوصفها منجزات ماديّة وصناعيّة، بل أيضا بوصفها نظما معرفيّة ومنظومات فكريّة وأخلاقيّة وجماليّة...إلخ. وبما أنّنا نعيش هذه الحضارة – على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين- ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنّه لابدّ من أن نشعر- وهذا ماهو حاصل فعلا- أنّنا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإنّ المسافة بين هناك وهنا تزداد اتّساعا وعمقا. وهذا الشّعور يغذي في فريق منّا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمّي في فريق آخر منّا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه.» [15]

علاوة على ذلك، يرى «محمد عابد الجابري» أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي، أو ننتظم داخل تراث غيرنا، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا ، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلف، ومواجهة طغيان الاستعماري، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية فضحا وتعرية وتفكيكا. وهذا كله من أجل تشييد ثقافة عربية أصيلة مستقبلية، تكون أرضية ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل، فلابد -إذاً- من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعية قائمة على الاستمرارية والتأويل المعقلن، في ضوء تصورات معاصرة متجددة. أضف إلى ذلك أنه لا يمكن أن تتحقق النهضة الفكرية إلا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معا.» إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكل نهضة». [16]



لتحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلف، ومواجهة طغيان الاستعماري، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية فضحا وتعرية وتفكيكا.







نحن والتراث
قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي
الدكتور محمد عابد الجابري

غلاف كتاب «نحن والتراث»
د. محمد عابد الجابري

[15] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:83-84.

[16] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:87.

وعلى وجه العموم، يرى «محمد عابد الجابري» أنّ تعامل المفكّر العربي مع التّراث يطرح مشكلين متلازمين هما: مشكل الموضوعيّة.أي: كيف يمكن فصل الذّات عن الموضوع في التّعامل مع تراثنا العربي الإسلامي، وكيف يمكن تحقيق العلميّة الحقيقيّة في التّعامل مع الظّاهرة التّراثية، دون أن تكون الذّات حاضرة في التّعامل معها تعاطفا وتآزرا ودفاعا. وثانيا، هناك مشكل الاستمراريّة، بمعنى أنّ التّراث مازال مستمرّا وممتدّا في ثقافتنا المعاصرة، ومازال يحتاج إلى تجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره، وتمثل إيجابياته ومواقفه الإيديولوجيّة الهادفة والبنّاءة. وفي هذا الإطار، يقول «الجابري»: «ولكن لماذا الاستمرارية؟

أولا: لأن الأمر يتعلّق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منّا أخرجناه عن ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيدا عنّا، لا لنتفرّج عليه تفرّج الأنتروبولوجي في منشأته الحضاريّة والبنيويّة، ولا لنتأمّله تأمّل الفيلسوف لصروحه الفكريّة المجرّدة، بل فصلناه عنّا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقوليّة، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والإيديولوجي.ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتمّ بروح نقديّة ومن منظور عقلاني؟» [17]

ومن ثمّ، فقراءة «عابد الجابري» للتّراث قراءة ثلاثيّة الأبعاد منهجيّا. ويعني هذا أن قراءة الجابري لها صورة بنيويّة تكوينيّة، تستند إلى ثلاث خطوات منهجيّة أساسيّة هي: الطّرح البنيوي الدّاخلي، والطرح التّاريخي، والطّرح الإيديولوجي. وتنطلق المعالجة البنيويّة الدّاخليّة من النّص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النّص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجيّة المسبقة حول التّراث، أو الانسياق شعوريّا أولا شعوريّا وراء الرّغبات الحاضرة ، فلا بدّ من الانطلاق من النّصوص فهما وتفسيرا وتأويلا. وفي هذا النطاق،

قراءة الجابري لها صورة بنيويّة تكوينيّة، تستند إلى ثلاث خطوات منهجيّة أساسيّة هي: الطَرح البنيوي الدَاخلي، والطَرح التَاريخي، والطَرح الإيديولوجي. وتنطلق المعالجة البنيويّة الدَاخليّة من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا.

[17] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:86-87.



يقول «الجابري» عن المعالجة البنيوية بأنها تعني«ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السّابقة لقضايا التّراث بين قوسين، والاقتصار على التّعامل مع النّصوص، كمدوّنة، ككلّ تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتّغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكر صاحب النّص(مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكاليّة واضحة قادرة على استيعاب جميع التّحولات التي يتحرّك بها ومن خلالها فكر صاحب النّص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطّبيعي(أي المبرّر أو القابل للتّبرير) داخل الكلّ. إنّ القاعدة الذّهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلّة بمعناها). يجب التّحرّر من الفهم الذي تؤسّسه المسبقات التّراثية أو الرّغبات الحاضرة. يجب وضع كلّ ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمّة واحدة هي استخلاص معنى النّص من النّص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.» [18]

أما الخطوة الثانية من المنهجيّة في التّعامل مع التراث، فتستند إلى قراءة فكر صاحب النّص قراءة تاريخيّة، تتكئ على استقراء الظّروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها. إن«هذا الرّبط – يقول «الجابري»- ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخيّة الفكر المدروس وجينيالوجياه، وضروري لاختبار صحّة النّموذج(البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة .والمقصود بالصّحة هنا ليس الصّدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية ، بل المقصود الإمكان التّاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرّف على ما يمكن أن يقوله النّص ، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ، ولكن سكت عنه.» [19]



> إنَ الخطوة الأولى من المنهجيَة في التعامل مع التراث هي تجنَب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ أي استخلاص معنى النَص من خلال العلاقات القائمة بين أجزاء النص نفسه والخطوة الثانيَة تستند إلى قراءة فكر صاحب النَص قراءة تاريخيَة تتكئ على استقراء الظَروف التاريخيَة والسياسيَة والاقتصاديَة والاجتماعيَة في فهم أطروحاته وتفسيرها



غلاف كتاب
«الخطاب العربي المعاصر»
د. محمد عابد الجابري

[18] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:85.
[19] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:86.



أما القراءة الثالثة من خطوات منهجية «الجابري»، فهي خطوة الطرح الإيديولوجي. بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجية التي يؤدّيها الفكر المعني داخل سياقه الدّلالي والتّاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفيّة التي يشتغل فيها صاحب النّص. فالكشف «عن المضمون الإيديولوجي للنّص التّراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التّاريخية إليه».[20]

ويلاحظ أن هذه الخطوات متتابعة ومتعاقبة: مرحلة التّحليل البنيوي الدّاخلي، ومرحلة التّحليل التّاريخي الخارجي، ومرحلة التّأويل الإيديولوجي. ويعني هذا أن«محمد عابد الجابري» متأثر، بطريقة من الطّرائق، بتصوّرات «لوسيان كولدمان» (Lucien Goldmann) صاحب البنيويّة التّكوينية[21] الذي يعتمد، في قراءته للآداب والظواهر السوسيولوجية، على مبدأين: الفهم والتفسير. بمعنى أن لوسيان كولدمان يقرأ النّص قراءة داخليّة كلية لاستخلاص البنية الدّالة، ثمّ يقوم بتفسيرها في ضوء المعطيات السّياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، من أجل الوصول إلى الرّؤية للعالم التي يتضمنها النّص المعطى، وهي رؤية إيديولوجية ليس إلاّ. كما يتأثر «محمد عابد الجابري» ببول ريكور (Paul Ricoeur) الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الدّاخلي، و القراءة السّياقية المرجعيّة التي تهتم بالذّات والمقصديّة والإحالة. ويعني هذا أنّ «الجابري» يجمع بين الذّات والموضوع، وبين الدّاخل والخارج.

إن خطوات منهجيّة الجابري في دراسة التراث متتابعة ومتعاقبة و متداخلة: مرحلة التّحليل البنيوي الدّاخلي، ومرحلة التّحليل التّاريخي الخارجي، ومرحلة التّأويل الإيديولوجي. ويعني هذا أنّ الجابري يجمع بين الذّات والموضوع، وبين الدّاخل والخارج.



وتأسيسا على ما سبق، يقول «محمد عابد الجابري» بأن هناك«ثلاث خطوات متداخلة، ولكننا نعتقد أنها يجب أن تتعقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث.أما عند صياغة النتائج، فإن بيداغوجية الكتابة، تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني

---

[20] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:86.

[21] لوسيان كولدمان

Lucien Goldmann : Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire. Paris: Gonthier, 1966.

والطرح الإيديولوجي، والانتهاء إلى الصّرح البنيوي. تلك هي عناصر اللّحظة الأولى من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه: لحظة الموضوعيّة أو تحقيق الانفصال عن الموضوع. أما اللّحظة الثانية لحظة الاتّصال به، والتّواصل معه، فتعالج، كما أشرنا من قبل، مشكل الاستمراريّة.» [22]

ويُعدّ كتاب(نحن والتراث) لمحمد عابد الجابري نموذجا لهذه المنهجيّة ذات البعد الثلاثي(قراءة بنيوية داخلية، وقراءة تاريخية، وقراءة إيديولوجية)، بغية تقديم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلاميّة مشرقا ومغربا، بالتّركيز على بعض الفلاسفة، مثل: «الفارابي»، و«ابن سينا»، و«ابن باجة»، و«ابن رشد» ، و«ابن خلدون». كما يدافع الكتاب عن مدرسة فلسفيّة مغربيّة معروفة بإشكالية التّوفيق بين الشّرع والفلسفة، في مقابل مدرسة مشرقيّة معروفة بالتّلفيق بين الشّرع من جهة، والفلسفة من جهة أخرى. ويعني هذا إذا كانت الفلسفة المشرقية - كما هي عند «الفارابي» و«ابن سينا»- قائمة على فلسفة الاتصال بين النّص والعقل، والخلط بين «أفلاطون» المثالي و«أرسطو» المادّي، باستحضار «أفلوطين» المثالي الهرمسي أثناء عملية التّوفيق، والوقوع في التّلفيق أثناء المؤالفة بين الحكمة والشّريعة، فإنّ فلاسفة المغرب قد انطلقوا منذ البداية من أن الفلسفة ليست هي الشّريعة، ولكن هدفهما واحد، مادام الشّرع يدعو إلى استخدام العقل والنّظر البرهاني، فكذلك الحكمة أو الفلسفة، فهي تنادي إلى استخدام العقل في معرفة المصنوعات، ومعرفة الصّانع. ومن هنا، فالدّين ليس هو الفلسفة، ولكن يتّفقان من حيث الهدف وهو استخدام العقل. وبما أن هدفهما واحد، فلا بأس من الاستعانة بعلوم الأوائل، ودراسة الفلسفة والمنطق كما لدى اليونان، وهذا ما يذهب إليه ابن رشد كذلك.

انطلق فلاسفة المغرب من أن الفلسفة ليست هي الشَريعة، ولكن هدفهما واحد، مادام الشَرع يدعو إلى استخدام العقل والنَظر البرهاني، فكذلك الحكمة أو الفلسفة، فهي تنادي إلى استخدام العقل في معرفة المصنوعات، ومعرفة الصّانع. ومن هنا، فالدّين ليس هو الفلسفة، ولكن يتّفقان من حيث الهدف وهو استخدام العقل

بول ريكور

[22] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:86.

ويعني هذا أن فلاسفة الغرب الإسلامي-حسب «محمد عابد الجابري»- بعمليتهم التّوفيقية هاته، والقائمة على الفصل بين الشّرع والفلسفة، قد أسّسوا بشكل من الأشكال مدرسة فلسفيّة مغربيّة مستقلة، تتميّز كثيرا عن المدرسة الفلسفيّة المشرقيّة التي سقطت في التّلفيق والخلط المنهجي، وتوظيف المؤثّرات الدّينية الهرمسيّة والغنوصيّة والأفلوطينيّة... وقد اتّضحت هذه المدرسة الفلسفيّة المغربيّة مع «ابن رشد» على سبيل الخصوص. وفي هذا النطاق، يقول «الجابري»:«ننظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد دولة الموحّدين، كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة- أو المدارس- الفلسفيّة في المشرق، فلقد كان لكلّ واحدة منهما منهجها الخاصّ، ومفاهيمها الخاصّة، وإشكاليتها الخاصّة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفيّة في المشرق، مدرسة «الفارابي» و«ابن سينا» بكيفية أخصّ، تستوحي آراء الفلسفة الدّينية التي سادت في بعض المدارس السّريانية القديمة، خاصّة مدرسة حران، والمتأثّرة إلى حدّ بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أمّا المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة «ابن رشد» خاصّة، فقد كانت متأثّرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحيّة، بل بالثّورة الثّقافية، التي قادها «ابن تومرت»، مؤسّس دولة الموحّدين، التي اتخذت شعارا لها: «ترك التّقليد والعودة إلى الأصول». ومن هنا، انصرفت المدرسة الفلسفيّة في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول... ولفلسفة أرسطو بالذات.

إن الانفصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما تنتميان إلى ما اصطلح على تسميته بـ«الفلسفة الإسلامية» أو « الفلسفة في الإسلام»، لا ينبغي أن يخفي عنّا « انفصالا» أعمق بينهما.لقد عالج فلاسفة الإسلام، بالفعل، الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن ما يميز فكرا فلسفيّا معينا- كما يقول «برييه»- ليس الموضوع الذي يتناوله، ولا النّظريات التي يدافع عنها، « إنّ الأهم من ذلك هو النّظر إلى الرّوح التي يصدر عنها، والنظام الفكري الذي ينتمي إليه». ونحن نعتقد أنّه كان هناك روحان ونظامان فكريان في المشرق والفكر النّظري في المغرب، وأنّه داخل الاتصال الظّاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج والمفاهيم

توصّل «محمد عابد الجابري» إلى وجود مدرسة فلسفيّة مغربيّة متميزة عن المدرسة المشرقيّة فصلا ومفهوما وسياقا ومنهجا وقضيّة، يمثلها ابن طفيل، وابن رشد، وابن باجة وقد أحسنت هذه المدرسة التّوفيق بين الشّريعة والحكمة، بالتّركيز على مبدإ الفصل، ووحدة الهدف، واختلاف البنية.

والإشكالية»[23].إذاً، هناك قطيعة إبستمولوجية بين المدرستين: المغربية والمشرقية في مجال الفلسفة ، وذلك على مستوى الطرح النظري، وعلى مستوى المنهج والمعالجة، وعلى مستوى البعد المرجعي والإيديولوجي.

وهكذا، يتبين لنا بأن «محمد عابد الجابري» كان يقرأ المدرستين الفلسفيتين: المشرقية والمغربية، من خلال التّركيز على الإشكاليات الفكرية، والاستقراء التّاريخي، واستكشاف الأبعاد الإيديولوجيّة. ويتجلّى هذا أكثر حين قراءته لفلسفة «ابن طفيل» إيديولوجيا: «ومما هو جدير بالملاحظة أن الفيلسوف الأندلسي يترك الطريقين متوازيين في النهاية كما وضعهما في البداية. لقد فشل «حي بن يقظان» في إقناع سلامان وجمهوره بأن معتقداتهم الدّينية هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل، فشل حيّ في ذلك، وعاد إلى جزيرته الشيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرّامية إلى دمج الدّين في الفلسفة . أمّا البديل الذي يطرحه «ابن طفيل»، بل المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، بكامل أعضائها، فهو الفصل بين الدّين والفلسفة.» [24]

وتتضح قراءة «الجابري» المنهجية بخطواتها الثلاث واضحة بشكل جليّ وبين، حين قراءته لفلسفة «ابن رشد»، من خلال التشديد على عقلانيته، وفلسفة التّوفيق لديه، مع ربط ذلك بالمعطى التّاريخي للغرب الإسلامي، ورصد تصور «ابن رشد» الإيديولوجي، انطلاقا من رؤية تاريخية معاصرة. «الخطاب الفلسفي الرّشدي عقلانية نقدية واقعية. لقد تحرّر «ابن رشد»: معرفيّا من هيمنة الجهاز الإبستمولوجي الذي كرسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصّة والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامّة، وإيديولوجيا من العوامل الاجتماعية-التاريخيّة التي

> تتضح قراءة الجابري المنهجية بخطواتها الثلاث واضحة بشكل جليَ وبين، حين قراءته لفلسفة ابن رشد، من خلال التشديد على عقلانيته، وفلسفة التَوفيق لديه، مع ربط ذلك بالمعطى التَاريخي للغرب الإسلامي، ورصد تصور ابن رشد الإيديولوجي، انطلاقا من رؤية تاريخية معاصرة.



ابن سيناء من رموز المدرسة الفلسفيّة في المشرق

[23] محمدعابد الجابري: نحن والتراث، ص:212.

[24] محمد عابد الجابري: نفس المرجع، ص:120.



صاغت حلم المدينة الفاضلة الفارابية والحكمة المشرقية السينويّة ، فاتّجه إلى معالجة العلاقة بين الدّين والفلسفة بعقلانية واقعيّة تحفظ لكل من الدّين والفلسفة هويته واستقلاله، وتسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة.

إنه جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميّز به الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس على عهد الموحدين، خطاب كان هو الآخر مظهرا من مظاهر الصّراع السياسي الصّامت أحيانا، المتفجّر أحيانا بين مشرق الخلافة العباسية والفاطمية من جهة، ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدّولة العباسية نفسها. إن الحذر في المجال السياسي يتحول إلى نقد في المجال الفكري.إن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتدادا لنفس النزعة لدى «ابن باجة» و«ابن طفيل» وحسب، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجـــاه واحد، اتجاه رد بضاعة الشرق إلى المشـــرق في الفقـــه مـــع ابن حزم الظاهري، وفي النحـــو مـــع «ابن مضاء القرطبي»، وفي التوحيد (الكلام) مع «ابن تومـــرت»، وفي الفلسفة مع «ابن رشد».» [25]

وهكذا، يستند «الجابري» ، في قراءته لفلسفة «ابن رشد»، إلى استكشاف القضايا والمفاهيم الكبرى في فلسفته العقلانية، كقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، واستقراء الظروف التاريخية التي عرفها المشرق والمغرب على حد سواء، من أجل عقد مقارنة فكرية ومنهجية بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب الإسلامي، مع رصد كل الأبعاد الإيديولوجية التي كانت تعبر عنها فلسفة «ابن رشد» التوفيقية.

«تميّز الفكـــر العربي الإسلامـــي في المغرب والأندلس على عهد الموحدين بخطاب عقلانـــي واقعي نقـــدي، خطاب كـــان هو الآخـــر مظهرا من مظاهر الصّراع السياسي الصّـامت أحيانا، المتفجّـــر أحيانا بين مشـــرق الخلافة العباسيـــة والفاطميـــة من جهـــة، ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدّولة العباسية نفسه.»

[25] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص:43.

المبحث الثالث:

تقـــويم قراءة «عابد الجابري»



هناك العديد من المستشرقين من كان موضوعيًا في تعامله مـع التّراث العربي الإسلامـي، بل هناك من دافع عن هذا التـــراث بطريقـة علميّـة، فبيّن أثر الحضارة العربية الإسلاميّة في الغرب كله، كما فعلـــت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب)



يتبين لنا ، مما سبق قوله ، أن قراءة «محمد عابد الجابري» للتراث العربي الإسلامي قراءة بنيوية تكوينية قائمة على استقراء الداخل النصي، واستكشاف المرجع الخارجي التاريخي والأيديولوجي. بيد أن ما يؤخذ على الجابري موقفه من المستشرقين، حيث يعتبر رؤيتهم في التعامل مع التراث رؤية سلبية، إما تاريخية، وإما ذاتوية، وإما فيلولوجية. لأنّنا نجد من المستشرقين من كان موضوعيّا في تعامله مع التّراث العربي الإسلامي، بل هناك من دافع عن هذا التراث بطريقة علميّة، فبيّن أثر الحضارة العربية الإسلاميّة في الغرب كله، كما فعلت المستشرقة الألمانية «زيغريد هونكه»(Sigrid Hunke) في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب)[26]. كما أن كثيرا من هؤلاء المستشرقين قد حقّقوا النّصوص التّراثية تحقيقا علميّا وموضوعيّا. ولولا هذا التّحقيق لما استطعنا الوصول إلى كثير من المؤلفات العربيّة الإسلاميّة الرّائدة، وهذا

---

[26] زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة وتحقيق: فاروق بيضون و كمال دسوقي، دار الجيل بيروت، و دار الأفاق الجديدة بيروت ، الطبعة الثامنة سنة 1993 م.

المستشرقة الألمانية «زيغريد هونكه»

ما يتجلّى بينا في مجال تحقيق الدواوين والمخطوطات والنّصوص الأدبية. ويعني هذا كلّه أنّ المستشرقين خدموا تراثنا، بشكل من الأشكال، مهما كانت نواياهم سلبيّة أو إيجابيّة. ولم لا نستفيد من مناهج المستشرقين والماركسيّين في التّعاطي مع النّصوص التّراثية؛ فهي قد تساعدنا، بحال من الأحوال، في فهم بعض الجوانب من هذا التّراث الإنساني؟!!!

وحينما يتّكئ «محمد عابد الجابري» منهجيّا على البنيويّة التكوينيّة ، فإنّه لا يأخذها بحذافيرها، كما هي واضحة بيّنة عند صاحبها «لوسيان كولدمان»، بل يأخذ روحها العامّة ومنظورها الفلسفي، دون الأخذ بمفاهيمها الإجرائيّة، كالفهم والتّفسير، والتّماثل، والبنية الدّاخلية، والرّؤية للعالم... فهو يأخذ منها تصوّرها الجزئي، دون أن يستلهم مبدأ التّماثل الذي يعني تجاوز القراءة الانعكاسيّة المباشرة، والانتقال إلى قراءة تماثليّة يتطابق فيها الدّاخل مع الخارج، ولكن بطريقة غير مباشرة. كما أنّ قراءة «الجابري» قائمة على تعدّد المناهج: المنهج البنيوي، والمنهج التّاريخي، والمنهج الإيديولوجي. ويعني هذا أنّ ثمّة تنافرا بين هذه المناهج. فكيف يمكن الجمع بين المنهج البنيوي الدّاخلي مع المنهج التّاريخي والمنهج الإيديولوجي باعتبارهما منهجين خارجيين؟!! كما أنّ البنيويّة – نظريّا ومنهجيّا- لا تتعامل مع العتبات الخارجيّة كصاحب النّص والمعاني المباشرة، بل تنطلق من قراءة المفاهيم الشكليّة للوصول إلى الدّلالات الثابتة، عبر علاقات الاختلاف والتّضاد والتّناقض. في حين، نجد لدى «الجابري» تلفيقا منهجيّا واضحا من خلال الجمع بين مناهج متداخلة ومتنافرة إبستمولوجيّا رؤيةً وإجراءً وتصورا .

> حينما يتّكئ محمد عابد الجابري منهجيّا على البنيويّة التكوينيّة، فإنّه لا يأخذها بحذافيرها، كما هي واضحة بيّنة عند صاحبها «لوسيان كولدمان»، بل يأخذ روحها العامّة ومنظورها الفلسفي، دون الأخذ بمفاهيمها الإجرائيّة، كالفهم والتّفسير، والتّماثل، والبنية الدّاخلية، والرّؤية للعالم.

وهناك سؤال آخر ملحّ ولافت للانتباه، فهل يمكن أن يكون التّراث بالفعل نقطة انطلاق إيجابيّة لنهضتنا العربيّة الحديثة والمعاصرة؟ ألا يمكن أن يكون تراثنا عائقا أمام تحقيق نهضة علميّة تكنولوجيّة سريعة؟ ومن ثمّ، كم سيستغرق تفكيرنا في إشكاليّة التّراث؟ لأنّنا ضيّعنا وقتا كثيرا في معالجة هذه الإشكاليّة، ومناقشة ثنائيّة الأصالة والمعاصرة. ومن ثمّ، لم نصل إلى نتائج حسيّة ملموسة، أو نتائج يقينيّة لها مردوديّة فعّالة في واقعنا الاجتماعي والثّقافي والفكري والسلوكي.وفي هذا الصّدد، يقول الباحث اللّساني المغربي«عبد القادر الفاسي الفهري»:«إنه يمكن أن

يتوخّى من التّراث انطلاق النّهضة.كذلك يمكن أن ننظر إلى التّراث كعائق للنّهضة. وهذا شيء ليس من باب التّمني، ولا من باب عدم التّمني، ولكنّه شيء موجود وفعلي، وهو أنّ التّراث في كثير من الأحيان عائق لهاته النّهضة، وفي المجال اللّغوي والمجال اللّساني أتحدّث عن تجربة. كانت الدّعوة إلى التّراث، في كثير من الأحيان، ومازالت، عائقا للتّطور وللتّصور ولحلّ مشاكل اللّغة العربيّة، فمشاكل اللّغة العربيّة الفعليّة يمكن أن نتحدث عنها، وأن نقف عندما يقدّم لنا التّراث من حلول لها إذا أردنا، مثلا، أن نضع كتابا مدرسيّا، كتابا لقواعد اللّغة العربيّة، فما هي الحلول التي يقدّمها لنا التّراث؟ وماهي الحلول التي يمكن أن نستخلصها من اللّسانيات الحديثة؟إذا أردنا أن نحلّ مشكل التّعريب، وهو مشكل فعلي، ما هو التّنظير أو ماهو المنهج الذي يمكن أن يأتي عبر التّراث؟ إنّ التّراث في كثير من الأحيان، يجعلنا نتأخّر عن ظرفنا، ونبقى دائما في زمان التّراث لا زماننا الحالي والمستقبلي.هناك تراجع وعدم ولوج التّاريخ.» [27]

وعليه، فهناك – إذاً- انتقادات لتصوّرات «الجابري» تتعلّق بالمنهج من جهة، وانتقادات تتعلّق بإشكاليّة التّراث من جهة ثانية.

وخلاصة القول، يتبيّن لنا أنّ منهجية «محمد عابد الجابري»، في تعامله مع التّراث العربي الإسلامي، وبالأخصّ في مجال الفكر والفلسفة، منهجيّة بنيويّة تكوينيّة تعتمد على خطوات ثلاث هي: أولا، المعالجة البنيوية الدّاخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم، واستكشاف المعاني والمعطيات الدّلالية، وتحديد القضايا والإشكاليّات. وثانيا، المعالجة التّاريخية التي تعنى بتبيان الأبعاد التّاريخية والسّياسية والاجتماعية والاقتصاديّة والثّقافيّة التي أفرزت هذه الإشكاليّات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النّص. وثالثا، الوظيفة الإيديولوجيّة التي يحويها النّص أو المعطى الدّلالي أو الفكري الدّاخلي [28].

ترتكز المعالجة البنيوية الدّاخلية على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم، واستكشاف المعاني والمعطيات الدّلالية، وتحديد القضايا والإشكاليّات. أمّا المعالجة التّاريخية فهي تعنى بتبيان الأبعاد التّاريخية والسّياسية والاجتماعية والاقتصاديّة والثّقافية التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النص.

لوسيان كولدمان

[27] عبد القادر الفاسي الفهري: (مناقشة)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة 1986م، ص:94.

[28] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، صص:11-32.

ومن هنا، تقوم منهجية الجابري على مجموعة من المبادئ الرئيسية هي: ضرورة القطيعة مع الفهم التّراثي للتّراث؛ وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعيّة؛ ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمراريّة؛ والاعتماد على رؤية منهجيّة قائمة على وحدة الفكر ووحدة الإشكاليّة؛ والانطلاق من تاريخيّة الفكر برصد الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي؛ حين التّعامل مع الفكر الإسلامي والفلسفة على سبيل التّخصيص.

وعلى العموم، فقراءة «الجابري» للتّراث قراءة واقعية إيجابيّة ، تنصت للدّاخل والخارج معا. بمعنى أنّ قراءة الجابري للتّراث قراءة سياسيّة وإيديولوجيّة ملتزمة ، تهدف إلى تغيير الواقع الكائن، بتمثّل العقلانية الرّشديّة للخروج من التّخلف قصد تحقيق التّقدم والازدهار والحداثة الحقيقية.

قراءة الجابري للتّراث قراءة واقعية إيجابيّة، تنصت للدّاخل والخارج معا. بمعنى أنّ قراءة الجابري للتّراث قراءة سياسيّة وإيديولوجيّة ملتزمة، تهدف إلى تغيير الواقع الكائن، بتمثّل العقلانية الرّشديّة للخروج من التّخلف قصد تحقيق التّقدم والازدهار والحداثة الحقيقية.





الفصل الثالث:

طه عبد الرحمن والقراءة التراثية للتراث



يعد الباحث المغربي «طه عبد الرحمن» من الدّارسين العرب الذين تمثّلوا المقاربة المنطقيّة أو التّداولية في تقويم التّراث، بالتّركيز على المناظرة باعتبارها منهجيّة تداوليّة تراثيّة. ويتجلّى ذلك واضحا في كتابه(تجديد المنهج في تقويم التراث) [29] الذي خصّه بدراسة نقديّة واعتراضيّة للكتابات المعاصرة التي تناولت التّراث العربي-الإسلامي، ولاسيما كتابات «محمد عابد الجابري»، كما يظهر ذلك بيّنا في كتبه(نحن والتراث)[30]، و(تكوين العقل العربي)[31] ، و(نقد العقل العربي)[32] ، و(التراث والحداثة)[33] ...

يتجلّى تمثل المقاربة المنطقيّة أو التداوليّة في تقويم التراث لدى الباحث المغربي طه عبدالرحمن واضحا فيكتابه (تجديد المنهج في تقويم التّراث) الذي خصّه بدراسة نقديّة واعتراضيّة للكتابات المعاصرة التي تناولت التّراث العربيالإسلامي.



[29] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية سنة 2005م.

[30] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 1986م.

[31] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

[32] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1986م.

[33] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1991م.



ومن هنا، فالكتاب عبارة عن قراءة نقديّة حواريّة لما كتب حول التّراث بطريقة استبطانيّة استرجاعيّة، بغية استكشاف الآليّات الشّكلية التي استعملتها هذه الكتابات المعاصرة في قراءة التّراث من جهة، وإعادة قراءة التّراث العربي- الإسلامي من جديد من جهة أخرى، باختيار أسلوب المناظرة القائم على استدعاء الأطراف المتحاورة، وخاصة : المدّعي والمدّعى عليه، واستعراض مختلف الأدلّة والبراهين والحجج لإفحام الخصم وإقناعه. وهذه هي الطّريقة التي اختارها «طه عبد الرحمن» لمواجهة «محمد عابد الجابري» في ما كتبه عن التّراث، بغية إظهار تناقضاته الاستدلاليّة ، وكشف مساوئه الفكريّة، وتبيان تهافته الفكري والفلسفي.



يعتبر كتاب تجديد المنهج في تقويم التّراث قراءة نقديّة حواريّة لما كتب حول التّراث بطريقة استبطانيّة استرجاعيّة، بغية استكشاف الآليّات الشّكلية التي استعملتها هذه الكتابات المعاصرة في قراءة التّراث من جهة، وإعادة قراءة التّراث العربي ـ الإسلامي من جديد من جهة أخرى.




د. طه عبدالرحمن

فضَل «طه عبد الرحمن» في تقويم التراث بصفة عامّة ونقد كتابات محمد عابد الجابري بصفة خاصّة طريقة السّجال النّقدي المنطقي منهجيّة للتّقويم. كما فضّل الاعتراض التّداولي لإفحام الخصم.لذا، استخدم في ذلك المناظرة التي عرف بها المفكّرون العرب القدامى منذ العصر العبّاسي.



المبحث الأول:

منهج التقويم

ينطلق «طه عبد الرحمن»، في تقويم التراث بصفة عامّة، ونقد كتابات «محمد عابد الجابري» بصفة خاصّة، من المنهج التّداولي المنطقي، بتمثّل المناظرة طريقة للحوار والمناقشة والاعتراض، وتفنيد أطروحات الخصم. بمعنى أن «طه عبد الرحمن» فضّل طريقة السّجال النّقدي المنطقي منهجيّة للتّقويم. كما فضّل الاعتراض التّداولي لإفحام الخصم.لذا، استخدم في ذلك المناظرة التي عرف بها المفكّرون العرب القدامى منذ العصر العبّاسي («يونس بن متى المنطقي» و«أبي سعيد السيرافي النّحوي»- مثلا). أي: اختار الباحث منهجيّة تراثيّة لقراءة التّراث، وأيضا لمواجهة الجابري الذي يتبنّى، في مختلف كتاباته الفكريّة، مقاربات إبستمولوجيّة غربيّة معاصرة في قراءة التّراث، كتطبيقه للمقاربة البنيويّة التّكوينية من جهة، أو تمثّله للمادّية التّاريخية الجدليّة من جهة ثانية، أو توظيفه للقطيعة الابستمولوجيّة لجاستون باشلار (Gaston Bachelard) من جهة ثالثة. وفي هذا السياق، يقول «طه عبد الرحمن» محدّدا منهجه النقدي:«ولمّا ألزمنا أنفسنا بهذه المبادىء النظريّة والعمليّة، فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجيّة تعتمد أساسا مسلكا حواريّا موصولا بالطّريقة التي اشتهرت بها الممارسة التّراثية، وهي: طريقة أهل المناظرة.ومعلوم

أنّ هذه الطّريقة التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلاميّة العربيّة، تنبني على وظائف منطقيّة تأخذ بمبدإ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقيّة تأخذ بمبدإ النّفع المتعدّي إلى الغير أو إلى الآجل؛ وقد بسطنا القول في منطقيات وأخلاقيات المناظرة بما فيه الكفاية في كتابنا (أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، فليرجع إليه.

وليس معنى أخذنا بمنهجيّة المناظرة نقلا لها، إجمالا وتفصيلا، وإنّما هو نقل حيّ لأركانها الأساسيّة؛ والشّاهد على ذلك مراعاة هذا النّقل لمقتضيين جوهريين: أحدهما، مقتضى تجدّد المعرفة العلميّة؛ والثّاني، مقتضى خصوصيّة الموضوع المدروس. فإن كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقيّة ولغويّة تناسب النّظريات المنطقيّة والحجاجيّة واللّسانية المعاصرة؛ كما أنّنا ألزمنا أنفسنا بأن تكون الآليّات التي نستعملها ملائمة في خصائصها للموضوعات التّراثية التي ننزلها عليها؛ فالموضوع التّراثي، عموما، مبني بناء لغويّا ومنطقيّا مخصوصا، ولا يمكن وصفه وصفا كافيا، ولا تعليله تعليلا شافيا إلاّ إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صيغة لغوية ومنطقية.» [34]



يطبّق «طه عبد الرحمن» المنهجيّة التّداولية المنطقيّة أو يتمثل فلسفة اللّغة أو يأخذ بأسلوب المناظرة في قراءة تراث الأجداد، وتقويم الكتابات الفكريّة المعاصرة التي تناولت التّراث بدورها، بفحص الآليات المنطقيّة والتّداولية واللّسانية التي استخدمتها هذه الكتابات

ويعني هذا أن «طه عبد الرحمن» يطبّق المنهجيّة التّداولية المنطقيّة أو يتمثّل فلسفة اللّغة أو يأخذ بأسلوب المناظرة في قراءة تراث الأجداد، وتقويم الكتابات الفكريّة المعاصرة التي تناولت التّراث بدورها، بفحص الآليات المنطقيّة والتّداولية واللّسانية التي استخدمتها هذه الكتابات، مع مقارنتها بالأدوات الشّكلية الدّاخلية التي استخدمها التّراث على مستوى الإنشاء أوالانبناء الفكري والإبداعي.

إذاً، فقراءة «طه عبد الرحمن» للتراث قراءة تراثيّة تداوليّة ومنطقيّة

جاستون باشلار

[34] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص:20-21.

واستدلاليّة. وأكثر من ذلك، فهي قراءة نقديّة اعتراضيّة قائمة على إبطال دعاوى الخصم، باستخدام الحوار العقلاني المنطقي الذي يحترم أصول علم التّداول أو أصول علم المناظرة العربيّة. لذا، فهو يقرأ التّراث بالتّراث، أو يقرأ التّراث من الدّاخل، بالانغماس فيه إلى أخمص قدميه، مع تمثل النظرة الكليّة، والتّركيز على الآليّات البنائيّة للمعطى التّراثي، دون التّركيز على المضامين. كما يبدو ذلك جليّا عند المفكرين المعاصرين الذين كانوا يقرأون التّراث من الخارج من جهة؛ وينطلقون في ذلك من نظرة تجزيئيّة من جهة ثانية؛ ويعتمدون على انتقاء مضامين النّصوص، دون الإنصات إلى الوسائل والتقنيات التّداولية من جهة ثالثة؛ ويهتمّون بالمفاضلة من جهة رابعة.

ويعني هذا أن «طه عبد الرحمن» يقرأ التراث قراءة تراثية داخلية أصيلة بعيدة عن تأويلات الاستشراق والفكر التغريبي. وفي هذا، يقول الباحث: «لقد اتّبعنا في الاشتغال بمسالك تقويم التّراث منهجيّة تستمد أوصافها الجوهريّة من المبادىء التي قامت عليها الممارسة التّراثية الإسلاميّة العربيّة؛ فكانت، في مقصدها منهجيّة آليّة لا مضمونيّة: فلم تنظر في مضامين الإنتاج التّراثي بقدر ما نظرت في الآليّات التي تولّدت بها هذه المضامين وتفرّعت تفرّعا، عملا بمبدإ تراثي، مقتضاه «أن اعتبار المعاني لا يستقيم حتى يستند إلى اعتبار المباني»؛ كما كانت ، في منطلقها، منهجية عمليّة لا مجردة: فلم تعتمد معرفة نظريّة منقولة ومقطوعة عن الضّوابط المحدّدة والقيم الموجّهة للممارسة التّراثية، بل استندت إلى أساليب التّبليغ العربي في خصوصيتها، وإلى معاني العقيدة الإسلاميّة في شموليتها، وإلى مضامين المعرفة الإسلاميّة العربيّة في موسوعيتها، عملا بمبدإ تراثي ثان، مقتضاه «أنّ المعرفة لا تثمر حتّى تكون على قدر عقول المخاطبين بها»؛ وكانت، في مسلكها، أخيرا منهجية اعتراضية لا عرضيّة: فلم تكن تقرّر الأحكام تقريرا وترسلها في عموم التراث إرسالا، وإنّما كانت تفتح باب السّؤال، فتورد ما جاز من الاعتراضات على ما ادّعاه بعض من تعاطوا لتقويم التّراث من أقوال، بل على ما جئنا به نحن من دعاوى، حتى تمحّصها كما ينبغي وتقوّمها بالوجه الذي ينبغي، عملا بمبدإ تراثي ثالث، مقتضاه «أن الظفر بالصواب لايكون إلا بمعونة الغير».

> يقـــرأ «طه عبد الرحمـــن» التراث قراءة تراثية داخلية أصيلة بعيدة عن تأويلات الاستشـــراق والفكر التغريبي وهي قراءة نقديّة اعتراضيّة قائمة على إبطال دعاوى الخصم، باستخدام الحوار العقلانـــي المنطقـــي الذي يحترم أصول علـم التّـداول أو أصول علـم المناظرة العربيّـة، فهو يقـــرأ التّراث بالتّـراث، أو يقـــرأ التّراث من الدّاخل



وإذا صحّ أنّ منهجنا مأخوذ من التّراث، فليس يصحّ أنّنا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصّحيح كما قد يتوهّم ذلك من يجعل كل مأخوذ من التّراث خارجا عن مقتضى العقل والعلم، فقد سلكنا فيما أخذنا مسلكا لا يتساهل فيما يجب على النّاظر في التّراث استيفاؤه من دقيق الشّرائط المنطقيّة ومن صارم المقرّرات المنهجيّة وراسخ الضّوابط المعرفيّة؛ والشّاهد على ذلك ما قضينا به على أنفسنا من التزام أقصى، بل أقسى القيود المنهجيّة، حتى ندفع عن دعاوينا أشد الاعتراضات المحتملة، فيكون لنا في دفعها غناء عن دفع ماهو دونها.» [35]

وعليه، يتبنّى «طه عبد الرحمن» منهجية منطقيّة وتداوليّة ولغويّة في قراءة التّراث، أساسها المناظرة العربيّة الأصيلة، وهدفها تقويم التّراث من جهة، ونقد الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى.

وإذا صحّ أنّ منهجنا مأخوذ من التّراث، فليس يصحّ أنّنا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصّحيح، فقد سلكنا فيما أخذنا مسلكا لا يتساهل فيما يجب على النّاظر في التّراث استيفاؤه من دقيق الشّرائط المنطقيّة ومن صارم المقرّرات المنهجيّة وراسخ الضّوابط المعرفيّة



غلاف كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث» د. طه عبد الرحمن

[35] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:421.



يثبت «طه عبد الرحمن» أنَ الدَراسات الفكريَة التي تبنَت تقويم التَراث لم تنطلق من منهجيَة حواريَة تداوليَة. ومن ثمَ، لم تراع مقتضيات التَراث النظريَة والعمليَة، بل تعاملت، في عمومها، مع التَراث من منظار انتقائي تجزيئي تفاضلي.



المبحث الثاني:

تقويم كتابات محمد عابد الجابري

يثبت «طه عبد الرحمن» أنّ الدّراسات الفكريّة التي تبنّت تقويم التّراث لم تنطلق من منهجيّة حواريّة تداوليّة. ومن ثمّ، لم تراع مقتضيات التّراث النظريّة والعمليّة، بل تعاملت ، في عمومها، مع التّراث من منظار انتقائي تجزيئي تفاضلي، كما يبدو ذلك واضحا عند ثلّة من المفكرين المعاصرين، مثل: «عبد الله العروي»، و«طيب تزيني»، و«حسين مروة»، و«محمد أركون»، و«محمد عابد الجابري». ومن ثمّ، ينتقد الباحث - بصفة خاصّة- العقلانية الفكريّة عند «الجابري» ، كما تتجسّد في كتبه(نحن والتراث)، و(تكوين العقل العربي)، و(بنية العقل العربي) و(التّراث والحداثة) ، بالتّركيز على البنى المنطقيّة والتداوليّة التي توسّل بها «الجابري» في تعامله مع التّراث العربي- الإسلامي.

ومن باب العلم، فقد توصّل «محمد عابد الجابري» إلى مجموعة من النّتائج في كتابه(نحن والتراث)، مثل قوله بوجود مدرسة فلسفيّة مغربيّة متميّزة عن المدرسة المشرقيّة فصلا ومفهوما وسياقا ومنهجا وقضيّة، يمثّلها «ابن طفيل»، و«ابن رشد»، و«ابن باجة»...وقد أحسنت هذه المدرسة التّوفيق بين الشّريعة والحكمة، بالتّركيز على مبدإ الفصل، ووحدة الهدف، واختلاف البنية. في حين، سقطت الفلسفة المشرقيّة، مع

«الفارابي» و«ابن سينا» على سبيل التّمثيل، في التّلفيق، حينما جمعت بين فيلسوفين مثاليين: «أفلاطون» و«أفلوطين» اعتقــادا منها أنّها كانت توفّق بين «أفلاطون» المثالي و«أرسطو» المادّي.

وفي هذا النّطاق، يقول «الجابري»: « ننظر إلى المدرسة الفلسفيّة التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين، كمدرسة مستقلّة تماما عن المدرسة- أو المدارس- الفلسفيّة في المشرق، فلقد كان لكلّ واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصّة كذلك.لقد كانت المدرسة الفلسفيّة في المشرق، مدرسة «الفارابي» و«ابن سينا» بكيفية أخصّ، تستوحي آراء الفلسفة الدّينية التي سادت في بعض المدارس السريانيّة القديمة، خاصّة مدرسة «حران»، والمتأثّرة إلى حدّ بعيد بالأفلاطونيّة المحدثة. أما المدرسة الفلسفيّة في المغرب، مدرسة «ابن رشد» خاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بالثورة الثقافية، التي قادها «ابن تومرت»، مؤسس دولة الموحدين، التي اتخذت شعارا لها:«ترك التقليد والعودة إلى الأصول». ومن هنا، انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول... ولفلسفة «أرسطو» بالذات.

ينظر «محمد عابد الجابري» إلى المدرسة الفلسفيَة المغربيَة كمدرسة مستقلَة تماما عن المدرسة الفلسفيَة في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا فقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة كذلك.



إن الانفصـــال الظاهـــري بين المدرستين بوصفهمـــا تنتميـــان إلى ما اصطلح على تسميته بـ«الفلسفة الإسلامية» أو «الفلسفة في الإسلام»، لا ينبغي أن يخفى عنا « انفصالا» أعمق بينهما. لقد عالج فلاسفة الإسلام، بالفعل، الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن ما يميز فكرا فلسفيا معينا- كما يقول «بريييه»- ليس الموضوع الذي يتناوله، ولا النظريات التي يدافع عنها، « إن الأهم من ذلك هو النظر إلى الروح التي يصدر عنها، والنظام الفكري الذي ينتمي إليه». ونحن نعتقد أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه

---

[36] محمدعابد الجابري: نحن والتراث، ص:212.

حسين مروة
محمد أركون
طيب تيزيني
عبدالله العروي

إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية» [36]

ويعني هذا أن المدرسة المغربيّة تتميّز عن المدرسة المشرقيّة بالفصل على مستوى النّسق الفكري والتّاريخي والإيديولوجي. كما يبدو ذلك واضحا عندما تناول الجابري فلسفة «ابن طفيل» بالدّرس والتّحليل والمناقشة. «ومما هو جدير بالملاحظة أنّ الفيلسوف الأندلسي يترك الطريقين متوازيين في النّهاية كما وضعهما في البداية. لقد فشل «حي بن يقظان» في إقناع سلامان وجمهوره بأنّ معتقداتهم الدّينية هي مجرّد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل، فشل حيّ في ذلك، وعاد إلى جزيرته الشّيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفيّة في المشرق التي بلغت أوجّها مع «ابن سينا» في محاولتها الرّامية إلى دمج الدّين في الفلسفة . أمّا البديل الذي يطرحه «ابن طفيل»، بل المدرسة الفلسفيّة في المغرب والأندلس، بكامل أعضائها، فهو الفصل بين الدّين والفلسفة.» [37]

كما أشاد «الجابري» بابن رشد باعتباره أحسن شارح لأرسطو، و أنّه رمز للعقلانية البرهانيّة. وفي الوقت نفسه، وجه نقدا لاذعا لعلم الكلام والتّصوف العرفاني. ومن ثمّ، فقد مجّد العقلانيّة الرّشدية باعتبارها مسلكا واقعيّا لتحقيق النّهضة والحداثة والمشروع الحضاري. وفي هذا، يقول «الجابري»: «الخطاب الفلسفي الرّشدي عقلانيّة نقديّة واقعيّة. لقد تحرّر «ابن رشد»: معرفيّا من هيمنة الجهاز الإبستمولوجي الذي كرّسته في المشرق مدرسة «حران» بكيفيّة خاصّة، والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامّة، وإيديولوجيا من العوامل الاجتماعيّة-التاريخيّة التي صاغت حلم المدينة الفاضلة الفارابيّة والحكمة المشرقيّة السينويّة ، فاتّجه إلى معالجة العلاقة بين الدّين والفلسفة بعقلانيّة واقعيّة تحفظ لكلّ من الدّين والفلسفة هويّته واستقلاله، وتسير بهما في اتجاه واحد، اتّجاه البحث عن الحقيقة.

> أشاد الجابري بابن رشد باعتباره أحسن شارح لأرسطو، وأنه رمز للعقلانية البرهانية. وفي الوقت نفسه، وجه نقدا لاذعا لعلم الكلام والتصوف العرفاني. ومن ثم، فقد مجد العقلانية الرشدية باعتبارها مسلكا واقعيا لتحقيق النهضة والحداثة والمشروع الحضاري.

---

[37] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:120.

إنه جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميز به الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس على عهد الموحدين، خطاب كان هو الآخر مظهرا من مظاهر الصراع السياسي الصامت أحيانا، المتفجر أحيانا بين مشرق الخلافة العباسية والفاطمية من جهة، ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدولة العباسية نفسها. إن الحذر في المجال السياسي يتحول إلى نقد في المجال الفكري. إن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتدادا لنفس النزعة لدى «ابن باجة» و«ابن طفيل» وحسب، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد، اتجاه رد بضاعة الشرق إلى المشرق في الفقه مع «ابن حزم» الظاهري، وفي النحو مع «ابن مضاء القرطبي»، وفي التوحيد (الكلام) مع «ابن تومرت»، وفي الفلسفة مع «ابن رشد».» [38]

ومن ناحية أخرى، فقد قسّم «الجابري» العقل العربي إلى ثلاث محطات أو بنيات أركيولوجيّة هي: بنية البيان، وبنية البرهان، وبنية العرفان. وفي هذا الصدد، يقول «الجابري»: «فالبيان كفعل معرفي هو الظّهور وإظهار الفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربيّة الإسلاميّة الخالصة، علوم اللّغة وعلوم الدّين... وكنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاّشعورية...

وأمّا العرفان كفعل معرفي فهو ما يسمّيه أصحابه بـ «الكشف» أو «العيان»، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلوّن بلون الدّين الذي تقوم على هامشه لتقدّم له ما يعتقد العرفانيّون بأنّه «الحقيقة» الكامنة وراء ظاهر نصوصه... (وكنظام معرفي يتمحور) حول قطبين رئيسين؛ أحدهما يستثمر اللّغة بتوظيف الزوج الظاهر/الباطن، والثاني يخدم السّياسة... وذلك، بتوظيف الزوج الولاية/النبوة.

> يرى الجابري أن الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس على عهد الموحَدين خطاب عقلاني واقعي نقدي وهو مظهر من مظاهر الصَراع السَياسي الصَامت أحيانا، المتفجّر أحيانا بين مشرق الخلافة العباسيَة والفاطميَة من جهة، ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدَولة العباسيَة نفسها


ابن طفيل

[38] محمد عابد الجابري: نفسه، ص:43.

وأمّا البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفيّة العلميّة المنحدر إلى الثّقافة العربيّة عبر الترجمة، ترجمة كتب «أرسطو» خاصّة، (وكنظام معرفي، يتمحور) حول قطبين: أحدهما يخصّ المنهج ويوظف الزّوج الألفاظ/المعقولات... والآخر يخصّ الرّؤية ويوظّف الزّوج الواجب/الممكن».[39]

وتأسيسا على ماسبق، فقد وجّه «طه عبد الرحمن» إلى «محمد عابد الجابري» انتقادات لاذعة، منها أنّ تقسيم العقل العربي إلى بيان ، وبرهان، وعرفان، هو تقسيم فاسد ، يوظف فيه صاحبه مجموعة من المعايير المغلوطة، مثل: المعيار اللّغوي(البيان)، والمعيار العقلي الاستدلالي (البرهان)، والمعيار المعرفي (العرفان).ويعني هذا أنّ تقسيم «الجابري» لبنية العقل العربي هو تقسيم مردود عليه، وغير خاضع لتقسيم برهاني سليم من حيث مواده. وفي هذا، يقول «طه عبد الرحمن»: «إن التقسيم الثلاثي: «البرهان» و«البيان» و«العرفان» تقسيم فاسد، ودليل فساده ازدواج المعايير المتّبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدّي إليه إلاّ عدم تحصيل الملكة في العلوم الصوريّة والمنهجيّة، ولو أنّ «الجابري» اعتمد معيارًا موحّدًا، لكان له الخيار في تقسيمات متعدّدة، كلّ تقسيم منها يقوم به معيار معيّن، كالتّقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلا) أو التّقسيم بحسب الصّيغة اللّفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) أو التّقسيم بحسب الصّورة الاستدلاليّة (البرهان والحجاج والتّحاج)، وهو أقرب التّقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانيّة المجرّدة التي ظلّ «الجابري» يناضل من أجلها، فيكون البرهان هو نظام الآلية الاستنباطيّة ، والحجاج هو نظام الآلية القياسيّة، والتّحاج هو نظام الآلية التناقضيّة.»[40]

وإذا كان «الجابري» قد دافع عن الفلسفة أو الإلهيّات، وفضّلها على

وجّه «طه عبد الرحمن» إلى «محمد عابد الجابري» انتقادات لاذعة، منها أنّ تقسيم العقل العربي إلى بيان ، وبرهان، وعرفان، هو تقسيم فاسد ، يوظف فيه صاحبه مجموعة من المعايير المغلوطة، مثل: المعيار اللّغوي (البيان)، والمعيار العقلي الاستدلالي (البرهان)، والمعيار المعرفي (العرفان).

[39] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1986م، صص:574-575.

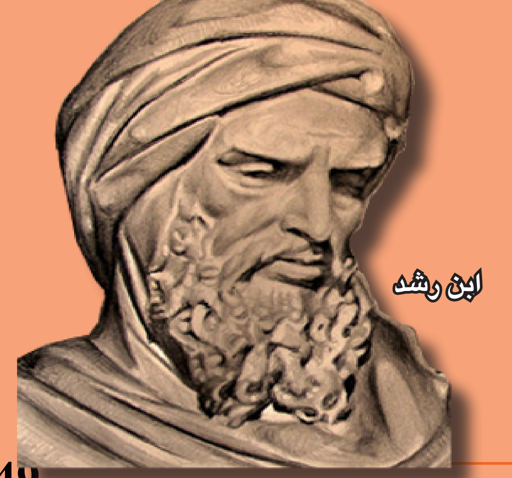
[40] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:55.

باقي الخطابات الفكريّة الأخرى (علم الكلام والتّصوف)، فإنّ «طه عبد الرحمن» قد دافع عن علم الكلام باعتباره علما داخليّا أصيلا.في حين، تعدّ الفلسفة علما خارجيّا منقولا. وأكثر من هذا، فابن رشد كان يستدخل في فلسفته الإلهيّة مبادىء علم الكلام. ويعني هذا أنّ ثمّة تداخلا بين علم أصيل (علم الكلام) وعلم دخيل منقول(الفلسفة). بل كان يستدخل كذلك التّصوف، على الرغم من النّقد الذي وجهه «ابن رشد» للمتصوفة. «وقد نذهب بعيدا- يقول «طه عبد الرحمن»- بأنّ «أبا الوليد» كان يرى في التّصوف عنصرا مكمّلا للفلسفة أو عنصرا متكاملا معها، إذ كان ينزل الصّوفية من العمل منزلة الفلاسفة من النّظر، فقد كان يفرّق بين درجتين من العلم: إحداهما، عامّة متعلقة بالجّمهور؛والأخرى، خاصّة يستقلّ بها أهل البرهان؛ وكذلك كان يفرّق بين درجتين في العمل: إحداهما، عامّة متعلّقة بالجمهور؛ والثّانية ، خاصّة يستقلّ بها الصّوفية.» [41]

لذلك، واجــه «طه عبد الرحمن» دعاة العقلانيّـــة المجردة بالنّقد والاعتراض والتّقويم، بتسفيه منطلقاتهم المنهجيّة، في ضوء مقاربة تداوليّة منطقيّة واستدلالية داخليّة. وفي هذا، يقول الباحث: «يذهب أصحاب الآليّات الاستهلاكيّة العقلانيّة من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التّراث، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التّراث شرائح متعدّدة ومتباينة، حتى يتسنّى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير العقلانيّة؛ غير أن دعاة الأخذ بالمناهج العقلانيّة المنقولة في تقويم التّراث، وإن اتفقوا على العمل بمبدإ التّشريح ومبدإ الانتقاء، فإنهم اختلفوا اختلافا في تعيين الشّرائح التّراثية التي تمثل أفضل تمثيل النّموذج العقلاني.فمنهم من يقول بأنّها النّصوص الفلسفيّة ، ومنهم من يرى أنّها هي النّصوص الفقهيّة، ومنهم من يعتقد أنّها النّصوص اللّغوية، ومنهم من يذهب إلى أنّها هي النّصوص الكلاميّة، ومنهم أخيرا

إذا كان «الجابري» قد دافع عن الفلسفة أو الإلهيّات، و فضّلها على باقي الخطابات الفكريّة الأخرى (علم الكلام والتّصوف)، فإنّ «طه عبد الرحمن» قد دافع عن علم الكلام باعتباره علما داخليّا أصيلا. في حين، تعدّ الفلسفة علما خارجيا منقولا.





[41] طه عبد الرجمن: نفسه، ص:147.

من يجمع بين أجزاء هذه النّصوص.ثم ما كان من هذه النّصوص واضح الانتساب إلى العقلانيّة، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلّع إلى المستقبل؛ وما كان منها مجانبا أو مخاصما لهذه العقلانيّة، وجب عندهم تركه.» [42]

كما توصّل الدّارس إلى أنّ فكر «الجابري» تغلب عليه النّزعة التّجزيئية من جهة، والنّزعة التفاضليّة من جهة أخرى، وخاصّة عندما فضّل البرهان على البيان والعرفان؛ وفضّل «ابن رشد» على باقي الفلاسفة الآخرين. ويعني هذا أنّ «الجابري» يتعامل مع التّراث في ضوء نظرة تسييسيّة مادّية انتقائية، مع إساءته استخدام العقل في التّعامل مع الظّواهر التّراثية، ولاسيّما الكلاميّة والفقهيّة والعرفانيّة منها، والتّعسف في تأويل النّصوص بما يخدم تصوّرات «الجابري»، والوقوع في تناقضات عدّة على مستوى التّداول المنطقي، وعدم احترام آليّات الاستدلال والبرهنة والحجاج المنطقي، وإعطائه الأهميّة الكبرى للمضامين على حساب البنى التداوليّة والمنطقيّة، وتمثله لآليات عقلانيّة وإيديولوجيّة غريبة عن التّراث في نموذجه التّقويمي. ممّا أوقعه هذا كلّه في نظرة خاطئة وسيّئة إلى التّراث تتّسم بالتّهافت، والتّجزيء، والعلمانيّة، وتقليد الغير، والجهل بالتّراث، والقّصور في العلم النّاتج عن الذّاتية، والخروج عن جادّة الصّواب، والجنوح عن أسس الفكر العلمي الموضوعي. ومن ثمّ، فتصوّرات «الجابري» مغرقة في التّسييس بتركيزها على ما هو مادّي وتاريخي وجدلي في التراث، مع إهمال الجوانب الدّينية والرّوحية والأخلاقيّة والعرفانيّة على حدّ سواء، ناهيك عن استخدام الآليات العقلانية المجرّدة. وفي هذا السياق، يقول «طه عبد الرحمن»: «ولما كانت النظرة التجزيئية في نقد التّراث مقترنة بالاشتغال بمضامينه من دون وسائله، لكونها تستبدل بهذه الوسائل التّراثية آليات عقلانيّة وفكرانيّة مستندة إلى مبادىء الموضوعيّة والعلمانيّة والنّظر المتوحّد، فإنّ اعتناق الجابري لها أفضى به إلى أن يجمع، في نموذجه

يرى طه عبدالرحمن أنّ تصوّرات الجابري مغرقة في التّسييس بتركيزها على ما هو مادّي وتاريخي وجدلي في التراث، مع إهمال الجوانب الدّينية والرّوحية والأخلاقيّة والعرفانيّة على حدّ سواء، ناهيك عن استخدام الآليات العقلانيّة المجرّدة.



[42] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:25.

التّقويمي، إلى العثرات النّاتجة عن نقصان الاستيعاب، آفات المبادىء التي تستند إليها هذه الآليّات، وأن يدخل في تقطيع التّراث تقطيعا، وفي تفضيل بعضه على بعض تفضيلا، وفي استيفاء قسم ضحل وغير أصيل منه، مخلّ بالقيم الأصيلة للتّراث التي تضمن له التّرابط والتّكامل.

ومتى علمنا أنّ مبادىء النّظرة التّجزيئية الثلاثة ليست، على الحقيقة، إلاّ قيما أملتها على إرادات العلماء ظروف ثقافيّة ومجتمعيّة معينة، أدركنا إمكان وجود قيم، علميّة هي الأخرى، قادرة على تحقيق التّقدم والتّحضر بوجه قد يكون أفضل ممّا حققتهما به القيم المصطنعة السّابقة، كيف لا وبين أيدينا التّراث الإسلامي العربي الذي يختصّ بقيم مغايرة لا نحتاج في توظيفها العلمي إلاّ أن نستنبط الآليّات الإنتاجية التي عملت حقّا في تشكيل مضامينه، تكوينا وتطويرا، تلوينا وتوسيعا!» [43]

إنّ اعتناق الجابري للنظرة التجزيئيّة للتراث أفضى به إلى أن يجمع، في نموذجه التقويمي، إلى العثرات النّاتجة عن نقصان الاستيعاب، آفات المبادىء التي تستند إليها هذه الآليّات، وأن يدخل في تقطيع التّراث تقطيعا، وفي تفضيل بعضه على بعض تفضيلا.



ويعني هذا أن «عابد الجابري»- حسب «طه عبد الرحمن»- يقرأ التراث قراءة خارجيّة برّانية، باستغلال المعطيات التّاريخية والمادّية والإيديولوجيّة في قراءة التّراث، ثم تسييسه بعد ذلك، ثم التّركيز على المضامين دون فحص الآليّات الشّكليّة المنطقيّة والتّداولية، واختيار النّصوص التي تتلاءم مع نظريّته الإيديولوجيّة، واستبعاد النّصوص التي لا تخدم أغراضه وتصوّراته وأطروحاته الفكريّة. أي: يقف، ضمن قراءته التّجزيئية والانتقائيّة، إلى المواقف التّراثية التي تعضد أطروحته وفرضيّته البرهانيّة، دون مساءلة الخطابات المعارضة الأخرى التي تخالف أطروحته الفكريّة والإيديولوجيّة.

وفي المقابل ، يطرح «طه عبد الرحمن» قراءة تكامليّة شموليّة قائمة على التّداخل والتّقريب بين العلوم والمعارف والحقائق، مع استبعاد النظرة الانتقائية التجزيئيّة في قراءة التّراث، والارتباط بأصول الفقه وعلم الأخلاق باعتبارهما مدخلين أصيلين إلى كلّ العلوم والمعارف الإسلاميّة



[43] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:71.



مقارنة بالفلسفة والمنطق، وهما علمان دخيلان ومنقولان.

كما دافع «طه عبد الرحمن» عن «ابن خلدون» ذي المشروع العمراني، وجعله في أعلى مرتبة من «ابن رشد» على مستوى الأخذ بالاستدلال الحجاجي، يتوسطهما «الغزالي» الذي اتبع منحى «ابن رشد» في الدّفاع عن المنطق اليوناني الأرسطي [44]. بعد أن كان «ابن رشد» يتسيّد السّاحة الثّقافية والفلسفيّة المغربيّة في العصر الوسيط في منظور «محمد عابد الجابري». وبهذا، يسقط «طه عبد الرحمن» بدوره في النزعة التفاضليّة بدون أن يشعر بذلك.

ومن جهة أخرى، يقول «طه عبد الرحمن»: «أما نتائج التّكامل التّداخلي، فهي ثلاث:

إحداها: أنّ الاشتغال بالآليّات المنتجة للمضامين التّراثية يؤدّي إلى اتّخاذ موقف تكاملي من التّراث، ممّا يدلّ على أنّ التّوجه الآلي راسخ رسوخا في الممارسة التّراثية، وأنّه مانع منعا من المفاضلة بين عناصرها المختلفة.

والثّانية: أنّ التّداخل الذي يقع بين علمين أصليين يوجب أن يكون أقربها إلى مجال التّداول باعتبار هذه النّسبة والإفادة، فيكون علم الأخلاق عنئذ أنسب العلوم للتّداخل مع علم أصول الفقه.

والثّالثة: أنّ دخول علم مأصول في علم منقول يوجب أن يكون العلم المأصول أنسب العلوم الأصليّة له، استشكالا واستدلالا، وأن يكون أقربها إلى مجال التّداول باعتبار هذه المناسبة الاستكشافية والاستدلالية، فيكون علم الكلام حينئذ أنسب العلوم للتّداخل مع الإلهيات.» [45]

وأما نتائج التّكامل التّقريبي، فيمكن حصرها في أربع نقط جوهريّة على النّحو التالي:

يطرح طه عبد الرحمن قراءة تكامليّة شموليّة قائمة على التّداخل والتقريب بين العلوم والمعارف والحقائق، مع استبعاد النظرة الانتقائية التجزيئيّة في قراءة التراث، والارتباط بأصول الفقه وعلم الأخلاق باعتبارهما مدخلين أصيلين إلى كل العلوم والمعارف الإسلاميّة مقارنة بالفلسفة والمنطق.

[44] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:115.

[45] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:422.



« أولاها: أن المجال التّداولي الإسلامي العربي ينبني على أصول لغويّة وعقديّة ومعرفيّة تضبطها قواعد تقوم بوظائف مخصوصة، وتؤدّي مخالفتها إلى آفات تداوليّة تختلف درجة ضررها باختلاف أنواع هذه القواعد وعددها.

والثّانية: أنّ تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التّداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللّغة، والعقيدة، والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التّطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها.

والثّالثة: أنّ تقريب علم المنطق يوجب إخراجه عن وصفه التّجريدي إلى وصف عملي يجعل عبارته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلّته مستخرجة من النّصوص الشرعيّة، ونتائجه موصولة بأسباب التّطبيق النّافع للغير نفعه للذّات.

والرّابعة: أنّ تقريب علم الأخلاق يوجب إخراجه عن وصفه التّجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللّغوية المستعملة، وأحكامه مستمدّة من الأحكام الأخلاقيّة المبثوثة في الشّرع، ويجعل هذه المفاهيم والأحكام جميعا تدخل حيز التحقيق النافع في الآجل نفعه في العاجل.»[46]

أنَ تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التَداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللّغة، والعقيدة، والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التّطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها.

ويهذا، يكون العقل التكاملي أفضل بكثير من العقل التجزيئي الانتقائي، مادام يراعي ضوابط التداول العربي - الإسلامي ، مثل: اللغة، والعقيدة، والمعرفة. ويتطابق مع علم الأخلاق، ويجمع بين العاجلة والآجلة. وفي هذا، يقول طه عبد الرحمن: «وبفضل هذه النتائج التي توصّلنا إليها، نكون قد طرقنا آفاقا في الممارسة التقويميّة للتّراث تحمل على الاهتمام بكليّة التّراث وجمعيّة دوائره من غير حذف ولا استثناء، كما تجدّد الاعتبار لجوانب من الممارسة

ابن خلدون

[46] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:422-423.

التّراثية تعرضت للتّشنيع الباطل، وتحيي النّظر في جوانب منها تعرّضت للإهمـــال الفاحش، فضلا عن أنّها تفتح باب استئناف عطاء التّراث من غير انتحال آليّات منقولة تنزل عليه إنزالا.

والرّاجح أن يتّخذ عطاء التّراث مسالك مخصوصة غير المسالك التي تتبعها الآليّات المستحدثة المنقولة؛ فقد يتطلّب التقيّد بالعمل الحيّ حيث تتطلّب هذه الآليات الاكتفاء بالنّظر المجرد، وقد يستلزم منفعة الغير حيث تقتصر هي على منفعة الذّات، وقد يشترط المنفعة الآجلة حيث تنحصر هي في المنفعة العاجلة؛ ولا تقلّ مسالك التّراث في العطاء عن المسالك المنقولة استيفاء لمقتضيات العقل والعلم، إن لم تعل عليها علوا؛ فعقل التّراث عقل واسع يجمع، إلى النّظر في الأسباب، النّظر في المقاصد ، وعلمه علم نافع يجمع، إلى النّظر في الأسباب والمقاصد، العمل بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل، بينما عقل الآليّات المنقولة عقل ضيّق يقطع الأسباب عن مقاصدها، وعلمها علم مشبوه، لا يوجب العمل ويحتمل الضّرر؛ وشتّان ما بين العقلين وما بين العلمين !»[47]

> عقـــل التّراث عقل واسع يجمع، إلى النّظـــر في الأسباب، النّظر في المقاصد، وعلمه علم نافع يجمـع، إلى النّظـــر في الأسباب والمقاصد، العمل بها وفـــق ما يفيـــد الغير ويفيد الآجـــل، بينما عقل الآليّات المنقولة عقل ضيّق يقطع الأسباب عن مقاصدها، وعلمها علم مشبـــوه، لا يوجـــب العمل ويحتمل الضّرر.



وهكذا، ينطلق «طه عبد الرحمن» من قراءة تكاملية شمولية قائمة على المقاربة التداولية واللغويّة للتّراث، بتمثّل المناظرة في مواجهة «محمد عابد الجابري». وبهذا، يمكن الحديث عن منطقين تراثيين مختلفين: منطق الخطاب مقابل منطق الواقع، أو منطق تحييد الخطاب مقابل منطق تسييس الخطاب.

[47] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:423.



المبحث الثالث:

موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية



ليست روح الحداثة، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أن أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل.



إذا كان «طه عبد الرحمن» قد تناول التّراث من خلال قراءة نقديّة تداوليّة، فقد تناول كذلك الحداثة الغربيّة بالفحص والدّرس والنّقد، كما يظهر ذلك جليا في كتابه (سؤال الأخلاق) [26]، حيث ركّز فيه على دراسة الحداثة الغربيّة في مختلف مفاصلها المادّية والمعنويّة، وخاصّة تلك الحداثة التي ساهمت فيها شعوب سبقت أوروبا إلى الفعل الحضاري والتمدّن الحداثي. وفي هذا، يقول «طه عبد الرحمن»:«ليست روح الحداثة، كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أن أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل؛ ثم لا يُبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحقّقت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحقّقها في المجتمع الغربي الحاضر؛ كما لا يبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقّق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى

غلاف كتاب «سؤال الأخلاق»
د. طه عبد الرحمن

---

[48] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2000م.



تلوح في آفاق مستقبل الإنساني». [49]

وقد اعتمد «طه عبد الرحمن» في ذلك على فكر انتقادي جريء. وبعد ذلك، انتقل في كتابه (روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّـة)[50] إلى تأسيس حداثة إسلاميّة معنويّة روحيّة وأخلاقيّة ، تقوم على استقلاليّة الشخصيّة الإسلاميّة بحداثتها الدّاخلية؛ لأنّ لكل مجتمع حداثته الخاصّة النابعة من ظروفه الدّاخلية، فلا يمكن تعميمها على باقي الشّعوب والأمم الأخرى. ومن ثمّ، تنبني الحداثة الإسلاميّة على الإبداع والاستقلال والخصوصيّة الثقافيّة والحضاريّة للمجتمع المسلم، وعدم اتّباع الغرب في حداثته التي لا تتلاءم مع خصوصيات البيئة الإسلامية. كما أنّ الحداثة الغربيّة ليست النّموذج التّطبيقي الوحيد، بل يمكن الحديث عن مجموعة من النّماذج الحداثيّة. وإذا أراد المسلم أن تكون له حداثة خاصّة به، فلابدّ من الانطلاق من خصوصياته الداخلية، وليس عبر استيراد الحداثة الغربية. إن تأسيس الحداثة الإسلامية بالنسبة لطه عبد الرحمن ينطلق أساساً من نقد الحداثة الغربيّة، و«التّخلص من التبعية والإمّعية والوصاية التي تمارسها الحداثة الغربيّة على العقل المسلم» [51] .

إن تأسيس الحداثة الإسلامية بالنسبة لطه عبد الرحمن ينطلق أساسا من نقد الحداثة الغربيَة ، و«التَخلص من التبعية والإمّعية والوصاية التي تمارسها الحداثة الغربيّة على العقل المسلم، فإذا أراد المسلم أن تكون له حداثة خاصّة به، فلابدّ من الانطلاق من خصوصياته الداخلية



كما يدعو «طه عبد الرحمن» إلى قراءة القرآن قراءة جديدة بغية التزود بالطاقة الإبداعيّة لتحقيق الحداثة الإسلاميّة الحقيقية. وفي هذا النطاق، يقول «طه عبد الرحمن»: «لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول

---

[49] طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م.

[50] طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة ، المرجع المذكور سابقا.

[51] إدريس الكنبوري: (روح الحداثة وحق الإبداع)، موقع نوافذ، http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-997182-.htm



قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن، كما هو معلوم، هو سرّ وجود الأمة المسلمة وسرّ صنعها للتاريخ؛ فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتدآ مع البيان النّبوي» أو قل «القراءة النبويّة» للقرآن، فدشّنت بذلك الفعل الحداثي الإسلامي الأول... فإنّ استئناف هذا الوجود لعطائه ومواصلة هذا التّاريخ لمساره، وبالتّالي تدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثّاني، كلّ هذا لا يتحقق إلا بإحداث قراءة أخرى تُجدّد الصّلة بهذه القراءة النبويّة، ومعيار حصول هذا التّجديد هو أن تكون هذه القراءة الثّانية قادرة على توريث الطّاقة الإبداعيّة في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمديّة في عصرها»[52].

إذاً، يدعو «طه عبد الرحمن» إلى تمثل حداثة إسلاميّة أصيلة نابعة من الذّات، تبنى على مقومات روحيّة وأخلاقيّة ومعنويّة مفارقة للحضارة الغربية المادية.



لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن، كما هو معلوم، هو سرَ وجود الأمة المسلمة وسرَ صنعها للتاريخ؛ ومعيار حصول هذا التَجديد هو أن تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطَاقة الإبداعيَة في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمديَة في عصرها



غلاف كتاب «روح الحداثة»
د. طه عبد الرحمن

[52] طه عبد الرحمن: نفسه، ص:191.

المبحث الرابع:

القـــراءة التقويميـــة



إنّ المنهجيّة التّراثية، كما يتمثّلها «طه عبد الرحمن» في كتابه تقدّم التّراث من زاوية تراثيّة حرفيّة وأصيلة، وتنقله في شروطه البنائيّة اللّغوية الداخلية اتساقا وانسجاما، دون غربلته بشكل دقيق لانتقاء الإيجابي منه، وترك السّلبي.



يلاحظ، من خلال تأمّلنا لما كتبه «طه عبد الرحمن»، أنّ منهجيته، في قراءة التراث، منهجية لغوية ومنطقية آلية، ومنهجية شمولية ومتكاملة، ومنهجيّة عمليّة، ومنهجيّة اعتراضيّة ونقديّة، ومنهجيّة تراثيّة تلتزم الحياد والموضوعيّة والعلميّة في الحوار التّداولي. علاوة على ذلك، فقد تسلّح الباحث بترسانة من المفاهيم والمصطلحات العلميّة المتشعّبة والدّقيقة، فيها اجتهاد كبير على مستوى التّوليد والإبداع والابتكار، فضلا عن رؤية متميّزة على مستوى التّحليل والاعتراض والوصف والتفريع والتقسيم والتنظيم، ونقد الأفكار المطروحة للمناقشة والاعتراض، واستنباط الحقائق بالاستدلال الحجاجي، والتّحكم الجيّد في آليات المناظرة، واستيعاب موفق لمبادىء التّداوليات ، لايمكن لأحد أن يجاريه في ذلك، والدليل على ذلك كتاباته المتعدّدة والمتنوّعة التي تزخر بالجديد على مستوى الموضوع والمنهج والطرح.

بيد أن هذه المنهجيّة التّراثية، كما يتمثّلها «طه عبد الرحمن» في كتابه هذا، تقدّم التّراث من زاوية تراثيّة حرفيّة وأصيلة، وتنقله في شروطه البنائيّة اللّغوية الداخلية اتساقا وانسجاما، دون غربلته بشكل دقيق لانتقاء الإيجابي منه، وترك السّلبي. ثم لا يمكن الحديث عن فائدة التّراث ومتعته إلاّ إذا قرأناه من جميع الجوانب الدّاخلية والخارجية، باستكشاف

بنياته اللّغوية والمنطقيّة أولا، واستجلاء أبعاده المرجعيّة والواقعيّة والسّياسية والإيديولوجيّة ثانيا. أي: لابدّ من وضعه في سياقه التّاريخي والفكري لمعرفة بنية هذا التّراث، واستكشاف دلالاته، وتحديد وظائفه المباشرة وغير المباشرة.

ولا يمكن أيضا الوقوف عند درجة النّقد والاعتراض دون البناء وتقديم تصوّرات جديدة في قراءة التّراث. وفي هذا السّياق أيضا، ينتقد «عبد الإله بلقزيز» قراءة «طه عبد الرحمن»، ويدرجها ضمن المقاربة التّراثية الاسترجاعيّة:«نسمي المقاربة الأولى استبطانيّة لأن من يأخذ بها من الدّارسين لا يفعل أكثر من استبطان المعطى التّراثي الذي يشتغل عليه، وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصرا أو قابلا للمعاصرة. لا تقدّم هذه المقاربة تحليلا للمادّة التّراثية، بل هي تستعرضها على نحو استرجاعي استظهاري، وقد تجتهد في إسباغ بعض الجدّة على تلك المادّة بما يوفّر لها حاجتها من الجاذبيّة. ولعلّ معظم من كتب من السّلفيين العرب في التّراث، نحا هذا النّحو من المادّة التّراثية، لأنّ تأويله انتصر إلى نصّها الذي نطقت به؛ وهو مايقودنا إلى اعتبار هذه المقاربة تردادا رتيبا للمادّة التّراثية عينها. على أنّه من الإنصاف القول: إنّ هذه المقاربة شهدت شحنة تقنيّة نهاجيّة كثيفة وعالية الحبكة في السّنوات الأخيرة بمناسبة قيام بعض الباحثين- مسلّحا بمعطيات علوم الألسنيّة والسّيميائيات الحديثة- باجتراح أدوات تراثيّة داخليّة- غير برّانية- لتحليل التّراث، ويمثل الباحث المغربي «طه عبد الرحمن» أحد رواد هذا المنحى وإلى حدّ ما، وإلى جنب مع دعاة (إسلاميّة المعرفة) ممّن دعوا إلى تطوير أدوات مقاربة المقدّس.» [54]



ينتقد «عبدالإله بلقزيز» قراءة «طه عبدالرحمن» ويدرجها ضمن المقاربة التّراثية الاسترجاعيّة. وهي مقاربة استبطانيّة لأن من يأخذ بها من الدّارسين لا يفعل أكثر من استبطان المعطى التّراثي الذي يشتغل عليه، وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصرا أو قابلا للمعاصرة



عبد الإله بلقزيز

---

[54] عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، سلسلة المعرفة للجميع، العدد21، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2001م، ص:-115 116.

ويعني هذا أنّ «طه عبد الرحمن» - حسب «عبد الإله بلقزيز»- سلفي معاصر يقرأ التّراث بالتّراث، دون الانفتاح على ماهو خارجي وبرّاني؛ مما أسقط دراسته في الرّتابة والتّكرار واجترار المادّة، على الرّغم من توهّج القراءة لسانيّا وتداوليّا ومنطقيّا.

وأتّفق مع «عبد الإله بلقزيز» على أنّ دراسة «طه عبد الرحمن» منطقيّة وشكليّة وآليّة محضة، ظلّت أسيرة النّقد التّراثي الدّاخلي، دون الانفتاح على المعطى الخارجي لقراءة المتن التّراثي قراءة سياقيّة وتاريخيّة وإيديولوجيّة لمعرفة النّقط المضيئة من التّراث، وتمييزها عن النّقط السوداء. إذ يستحيل عزل الفكر الإنساني عن مولداته السّياقية أومعطياته الخارجيّة؛ لأنّ النّص، بكل حمولاته المباشرة وغير المباشرة، يعكس المعطى الواقعي والذّاتي والثّقافي بامتياز.

على الرّغم من جدَة القراءة التَداولية المنطقيَة التي قدَمها «طه عبد الرحمن» فهي قراءة سلفيَة معاصرة؛ لأنها لم تخرج عن نطاقها التراثي، بل كانت تعنى بمساءلة الأدوات الشَكلية على حساب المضامين والأطروحات الفكرية والإيديولوجية والتاريخيَة.



وعلى الرّغم من جدّة القراءة التّداولية المنطقيّة التي قدّمها «طه عبد الرحمن»، فهي قراءة سلفيّة معاصرة؛ لأنّها لم تخرج عن نطاقها التراثي، بل كانت تعنى بمساءلة الأدوات الشّكلية على حساب المضامين والأطروحات الفكرية والإيديولوجية والتاريخية.

وعليه، يلاحظ أنّ «طه عبد الرحمن» يعنى بمنطق الخطاب الدّاخلي، بالتّركيز على آليّاته اللّغوية واللّسانية والحجاجية والتّداولية، بغية تحرير الفكر المعاصر من شرنقة التّبعية والتّقليد والتّخلف. ويهدف أيضا إلى تأسيس حداثة عربيّة إسلاميّة ذاتيّة قائمة على الأخلاق والإبداع الذّاتي الأصيل. في حين، لا يتوقّف «محمد عابد الجابري» عند المنطق الدّاخلي للتّراث، بل يعيد قراءته من الخارج، بربطه بسياقه السّياسي والاقتصادي والاجتماعي والثّقافي من جهة، وقراءته قراءة سياسيّة إيديولوجيّة من جهة أخرى. ويعني هذا أنّ همّ «طه عبد الرحمن» علمي ذاتي خالص. بينما همّ «الجابري» تاريخي وقومي وحضاري، يبحث عن سبل التّقدم والنّهوض للظّفر بالتّنمية الشّاملة والمستدامة. ومن ثمّ، لا يمكن أن تتحقّق النّهضة -فقط- بالمجال التّداولي الصّرف، أو بإدراك آليّات البناء المنطقي للخطاب التّراثي، والانغماس فيه إلى الأعماق، بل بتحريكه واقعيّا وميدانيّا وجدليّا، وتمثّله ممارسة وإنجازا وعملا قصد تغيير الواقع



المعاصر، والانتقال به من الوعي الكائن نحو الوعي الممكن. ويعني هذا أنّ «طه عبد الرحمن» يدافع عن إيديولوجيّة سلفيّة معاصرة متنوّرة، تحنّط النّص في وسائله اللّغوية والمنطقيّة والتّداولية، دون أن تنصت إلى الواقع السّياسي والاجتماعي والتّاريخي. في حين، ينطلق «محمد عابد الجابري» من الموقف السّياسي، مدافعا عن إيديولوجيا الإصلاح والنقد والتعرية والتّغيير، وبناء الواقع العربي على أساس البرهان والاستدلال والعقلانية الهادفة البناءة ، وتمثل الفلسفة الرشديّة في خطاب التّغيير.

وخلاصة القول، يتبيّن لنا، ممّا سبق ذكره، أنّ «طه عبد الرحمن» ينطلق من منهج تداولي منطقي حجاجي واستدلالي، يقوم على أسلوب المناظرة في تقويم التّراث من جهة، وتقويم الكتابات الفكريّة المعاصرة التي تناولت التّراث العربي-الإسلامي من جهة أخرى. إلاّ أنّ هذه القراءة تراثيّة في أبنيتها ومنهجها وأهدافها، إذ ظلّت حبيسة الموروث العربي- الإسلامي، تقومه من داخل الخطاب التّداولي، بالبحث عن الآليات الشّكلية واللّغوية والمنطقية التي تتحكم في توليد الخطاب التّراثي، والاعتراض على الفكر العربي المعاصر الذي كان يقرأ التّراث من وجهة عقلانيّة وإبستمولوجيّة حداثية. ويعني هذا أن «طه عبد الرحمن» كان يهتم بمنطق الخطاب التّراثي. في حين، كان «محمد عابد الجابري» معنيّا بتسييس الخطاب في ضوء أبعاده التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والإيديولوجيّة.أي: كان «طه عبد الرحمن» بعيدا عن واقع التّراث السّياسي وسياقه المرجعي والخارجي. بينما كان «محمد عابد الجابري» يقرأ هذا الواقع قراءة ماديّة جدليّة، تستقري التّاريخ والحيثيات السياقية في تماثل تام مع المتن الدّاخلي.

إذا كان «الجابري» واقعيا في قراءته للتّراث، فإن «طه عبد الرحمن» كان مثاليّا يسيج التّراث في قوالب المنطق والتداول والمناظرة التراثية. وبصيغة أخرى، كان «طه عبد الرحمن» شكلانيا في قراءته للتراث. في حين، كان الجابري مضمونيا في تقويمه للتراث. وشتان بين القراءتين: فالأولى تداولية ومثالية وتراثية ، و الثانية جدلية وواقعية ومعاصرة



وبتعبير آخر، إذا كان «محمد عابد الجابري» واقعيّا في قراءته للتّراث، فإنّ «طه عبد الرحمن» كان مثاليّا يسيج التّراث في قوالب المنطق والتّداول والمناظرة التّراثية. وبصيغة أخرى، كان «طه عبد الرحمن» شكلانيّا في قراءته للتّراث. في حين، كان الجابري مضمونيّا في تقويمه للتّراث. وشتّان بين القراءتين: فالأولى تداوليّة ومثاليّة وتراثيّة ، و الثّانية جدليّة وواقعيّة ومعاصرة.

الخاتمة:

وهكذا، يتبين لنا، ممّا سبق ذكره، أنّ التّراث أهمّ ما يملكه الإنسان العربيّ، فهو أساس وجوده وثقافته وحضارته. ومن ثمّ، فهو يتشكّل ممّا هو مادي (العمران، والتّمدن، والاختراعات التّقنية...)، وممّا هو معنوي(العلوم، والآداب، والفنون ...). أضف إلى ذلك أنّ التّراث هو الهويّة الحقيقيّة للإنسان العربي، ومنبع الأصالة والمعاصرة، بل هو المنطلق لمعرفة الماضي، وبناء الحاضر، واستشراف المستقبل. فلا يمكن تحقيق الحداثة أو التّحديث إلاّ باستيعاب التّراث، وفهم الماضي جيّدا، والمشاركة في البناء الثّقافي والمعرفي والعلمي والأدبي والفنّي والتّقني. لأنّ هناك دائما جدليّة الماضي والحاضر، وجدليّة الأصالة والمعاصرة، وجدليّة الماضي والحاضر. وفي هذا الصّدد، ينظر الباحث اللّبناني «علي زيعور» إلى التّراث نظرة سيكولوجيّة، باعتباره مؤشّرا حقيقيّا للدّفء الذّاتي، ومنبعا للاستقرار والتّوازن النّفسي، ووسيلة لتحقيق الشّعور بالانتماء الحضاري والثقافي، وتوفير الرّاحة النّفسيّة أثناء التّعامل مع الآخر، فيقول علي زيعور : « إنّ التّشكيك بقيمة الموروث الحضاري عمليّة تزعزع الثّقة بالنّفس وبالنّص ؛ لأنّها تخلّ بالتّوازن بين الأنا وحقلها الحضاري الذي يعطي الإنسان عمقا، وقيمة، وشعورا بالانتماء. ومن ثمّة، بالأمن والاطمئنان. أي بالقدرة على الاستمرار والتكيّف.»

ويمكن الحديث عن مواقف متعدّدة من التّراث. فهناك موقف تاريخاني كما عند «عبد الله العروي»؛ وموقف ماركسي جدلي كما عند «محمود

> التّراث هو الهويّة الحقيقيّة للإنسان العربي، ومنبع الأصالة والمعاصرة، بل هو المنطلق لمعرفة الماضي، وبناء الحاضر، واستشراف المستقبل. فلا يمكن تحقيق الحداثة أو التّحديث إلاّ باستيعاب التّراث، وفهم الماضي جيّدا، والمشاركة في البناء الثّقافي والمعرفي والعلمي والأدبي والفنّي والتّقني.

حسن إسماعيل»، و«طيب تيزيني»، و«حسين مروة»؛ وموقف سلفي (محمد عبده، ورشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني...)؛ وموقف ليبرالي (سلامة موسى، ولطفي السّيد، وطه حسين...)؛ وموقف سيكولوجي (علي زيعور)؛ وموقف بنيوي تكويني (محمد عابد الجابري)؛ وموقف تداولي منطقي وحجاجي (طه عبد الرحمن)؛ وموقف رافض للتّراث جملة وتفصيلا (موقف اللّساني المغربي عبد القادر الفاسي الفهري)...

ولكن ما يهمّنا في هذا الكتاب موقفا «الجابري» و «طه عبد الرّحمن» من التّراث. وقد تبيّن لنا أنّ موقف «الجابري» من التّراث موقف واقعي وجدلي وإيديولوجي، يقرأ التّراث من الدّاخل والخارج معا، في ارتباط وثيق بظروفه السّياقية. ومن ثمّ، فهو موقف إيجابي من حركيّة الواقع تغييرا وإنجازا وتثويرا .

أما موقف «طه عبد الرحمن»، فهو موقف تراثي للتّراث، يقرأ التّراث من الدّاخل، في ضوء رؤية لغويّة منطقيّة وتداوليّة شكليّة محضة، بعيدا عن الواقع ومشاكله العويصة. ويعني هذا أنّ «الجابري» واقعي التّوجه، ومادّي النّزعة كأرسطو. في حين، نجد «طه عبد الرحمن» فيلسوفا مثاليّا محافظا كأفلاطون، يعيش في عالم مثالي طوباوي.



يعتبر موقف «الجابري» من التّراث موقفا واقعيا وجدليا وإيديولوجيا، يقرأ التّراث من الدّاخل والخارج معا، في ارتباط وثيق بظروفه السّياقية. أما موقف «طه عبد الرحمن»، فهو موقف تراثي للتّراث، يقرأ التّراث من الدّاخل، في ضوء رؤية لغويّة منطقيّة وتداوليّة شكليّة محضة، بعيدا عن الواقع ومشاكله العويصة



ثبت المصادر والمراجع

* المصادر:

1- ابن منظور: لسان اللسان ، تهذيب لسان العرب، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1993م.

* المراجــع باللغة العربيّة:

2- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة وتحقيق: فاروق بيضون و كمال دسوقي، دار الجيل بيروت، و دار الأفاق الجديدة بيروت،الطبعة الثامنة سنة 1993 م.

3- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2000م.

4- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية سنة 2005م.

5- طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م.

6- عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، سلسلة المعرفة للجميع، العدد21، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2001م،

7- علي زيعور: التحليل النفسي للذات العربية وأنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة/ بيروت، لبنان، الطبعة الأولى .



8- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، مايو 1982م.

9- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 1986م.

10- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

11- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1986م.

12- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1991م.

* المراجع باللغات الأجنبية:

13-Lucien Goldmann : Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire. Paris: Gonthier, 1966.

* المقـــــالات:

14- أحمد العلوي: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986.

15- سعيد بنسعيد: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986.

16- محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986م.

* الروابط الرقميّة:

17- إدريس الكنبوري: (روح الحداثة وحق الإبداع)، موقع نوافذ.

http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-997182-.htm

المؤلف

- جميل حمداوي من مواليد مدينة الناظور المغرب.
- حاصل على دكتوراه الدولة سنة 2001م.
- أستاذ التعليم العالي .
-أديب ومبدع وناقد وباحث، يشتغل ضمن رؤية أكاديمية موسوعية.
- حصل على جائزة مؤسسة المثقف العربي (سيدني/أستراليا) لعام 2011م في النقد والدراسات الأدبية.
- حاصل على جائزة ناجي النعمان الأدبية سنة2014م.
- رئيس الرابطة العربية للقصة القصيرة جدا.
- رئيس المهرجان العربي للقصة القصيرة جدا.
- رئيس الهيئة العربية لنقاد القصة القصيرة جدا.
- رئيس الهيئة العربية لنقاد الكتابة الشذرية ومبدعيها.
- رئيس جمعية الجسور للبحث في الثقافة والفنون.
- رئيس مختبر المسرح الأمازيغي.
- عضو الجمعية العربية لنقاد المسرح.
-عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.
- عضو اتحاد كتاب العرب.
-عضو اتحاد كتاب الإنترنت العرب.
-عضو اتحاد كتاب المغرب.
- من منظري فن القصة القصيرة جدا وفن الكتابة الشذرية على الصعيد العربي.
- خبير في البيداغوجيا والسيميولوجيا والثقافة الأمازيغية.



- ترجمت مقالاته إلى اللغة الفرنسية و اللغة الكردية.

- شارك في مهرجانات عربية عدة في كل من: الجزائر، وتونس، ومصر، والأردن، والسعودية، ولبنان، والبحرين، والعراق، والإمارات العربية المتحدة،...

- مستشار في مجموعة من الصحف والمجلات والجرائد والدوريات الوطنية والعربية.

- نشر العديد من المقالات الورقية المحكمة وغير المحكمة التي تربو على الألف. علاوة على عدد كبير من المقالات الرقمية، وأكثر من (110) كتاب في مجالات متنوعة. وبهذا، يكون أكثر إنتاجا في المغرب العربي من حيث الكتب والمقالات.

- ومن أهم كتبه: الشذرات بين النظرية والتطبيق، والقصة القصيرة جدا بين التنظير والتطبيق، والرواية التاريخية، تصورات تربوية جديدة، والإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ومجزءات التكوين، ومن سيميوطيقا الذات إلى سيميوطيقا التوتر، والتربية الفنية، ومدخل إلى الأدب السعودي، والإحصاء التربوي، ونظريات النقد الأدبي في مرحلة مابعد الحداثة، ومقومات القصة القصيرة جدا عند جمال الدين الخضيري، وأنواع الممثل في التيارات المسرحية الغربية والعربية، وفي نظرية الرواية: مقاربات جديدة، وأنطولوجيا القصة القصيرة جدا بالمغرب، والقصيدة الكونكريتية، ومن أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جدا ، والسيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، والإخراج المسرحي، ومدخل إلى السينوغرافيا المسرحية، والمسرح الأمازيغي، ومسرح الشباب بالمغرب، والمدخل إلى الإخراج المسرحي، ومسرح الطفل بين التأليف والإخراج، ومسرح الأطفال بالمغرب، ونصوص مسرحية، ومدخل إلى السينما المغربية، ومناهج النقد العربي، والجديد في التربية والتعليم، وببليوغرافيا أدب الأطفال بالمغرب، ومدخل إلى الشعر الإسلامي، والمدارس العتيقة بالمغرب، وأدب الأطفال بالمغرب، والقصة القصيرة جدا بالمغرب،والقصة القصيرة جدا عند السعودي علي حسن البطران، وأعلام الثقافة الأمازيغية...

- أصدر العديد من المقالات بمجلّة «الإصلاح»

- صدر له في سلسلة «كتاب الإصلاح» : «نحو تقويم تربوي جديد (التقويم الإدماجي)» ، ماي 2015

- عنوان الباحث: جميل حمداوي، صندوق البريد1799، الناظور62000، المغرب.

- الهاتف النقال:0672354338

- الهاتف المنزلي:0536333488

- الإيميل:Hamdaouidocteur@gmail.com

Jamilhamdaoui@yahoo.fr





الكتاب

ما يهمنا في هذا الكتاب موقفا الجابري وطه عبد الرحمن من التراث. وقد تبين لنا أن موقف الجابري من التراث موقف واقعي وجدلي وإيديولوجي، يقرأ التراث من الداخل والخارج معا، في ارتباط وثيق بظروفه السياقية. ومن ثمّ، فهو موقف إيجابي من حركية الواقع تغييرا وإنجازا وتثويرا .

أما موقف طه عبد الرحمن، فهو موقف تراثي للتّراث، يقرأ التّراث من الدّاخل، في ضوء رؤية لغويّة منطقيّة وتداوليّة شكليّة محضة، بعيدا عن الواقع ومشاكله العويصة. ويعني هذا أنّ الجابري واقعي التّوجه، ومادّي النّزعة كأرسطو. في حين، نجد طه عبد الرحمن فيلسوفا مثاليّا محافظا كأفلاطون، يعيش في عالم مثالي طوباوي.



ر.د.م.ك: ISBN: 978 - 9938 - 14 - 126 - 9